

Was immer unrein haftet
In dir, das lass verglühn,
Geläutert, wirst du freudig
Ins Reich des Friedens ziehn.
(Dhammapadam 18.)

Freiheit.

Aus der Liebe quillt das Leid,
Aus Begehren wachsen Sorgen,
Und aus Wahn entsteht die Zeit
Und der Hoffnung leeres: morgen.

Lasse was dein Herz bedrückt,
Tritt zurück und lass die Klage.
Nur der Thor ist's, der sich bückt,
Nach des Lebens Lust und Plage.

Bist du weise — klage nie.
Lächle, wo die andern weinen,
Fern von Hass und Liebe sieh
Deine Freiheit im Verneinen.

Walter Markgraf.

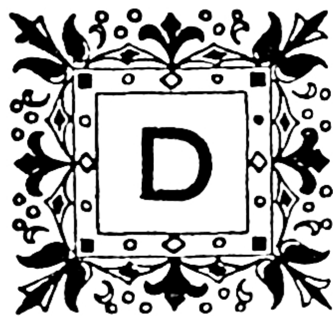
Das Satipaṭṭhāna-Suttaṁ.

Die Rede über die Grundlagen des Eingedenkseins.

(Majjhima Nikāyo Nr. 10.)

Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von **Julius von Ott.**

Einleitung.



Das Ziel der Lehre ist Nibbānam, das Ende der individuellen, leidbehafteten Existenz. Die Realisierung dieses Zieles ist nur möglich durch Beseitigung der Daseinsursache, nämlich des Lebenshanges (taṇhā). Ursache des Lebenshanges ist eine irrtümliche Wertschätzung des Lebens infolge der Unwissenheit über die wahre Natur des Daseins (avijjā), welch' letztere sich in den drei Merkmalen (tilakkhaṇaṃ) erschöpft, die jedem Daseinsmoment anhaften: Dauerlosigkeit (anicca), Wesenlosigkeit (anattā) und Behaftetsein mit Unlust (dukkha). Wird die Unkenntnis dieser wahren Natur des Daseins behoben, so schwindet die Anhänglichkeit an das Leben und mit deren völliger Vernichtung ist Nibbānaṁ erreicht.[1])

[1]) Die eben dargelegten Beziehungen zwischen avijjā, taṇhā und saṁsāro sind ausführlich dargestellt in dem sog. paṭiccasaṁuppādo, der zwölfgliedrigen Entstehung des individuellen Daseins in Abhängigkeit von Bedingungen. Daher ist es auch nur vom Standpunkte einer möglichst kurzen Ausdrucksweise zulässig, den tatsachengemässen Terminus Abhängigkeitsbeziehung durch den kürzeren, aber ungenauen Ursache zu ersetzen. Ursache ist nur eine unter einer ganzen Reihe möglicher Abhängigkeitsbeziehungen, (vgl. Bhikkhu Nyānaṭiloka, der Paṭiccasamuppādo. Buddh. Welt, V. Jahrg. Nr. 12.)

Das Mittel, das allein zur Erreichung des Zieles führt, ist die Meditation (bhāvanā). Sie umfasst die drei letzten Stufen des erhabenen achtfachen Pfades:

rechte Anstrengung (sammā vayāmo),
rechtes Eingedenksein (sammā sati),
rechte Konzentration (sammā samādhi).

Rechte Anstrengung umfasst die vier grossen Kämpfe: Das Entstehen übler Bewusstseinsmomente zu verhindern, schon entstandene zu beseitigen, nicht entstandene gute Bewusstseinsmomente hervorzurufen und schon vorhandene zu entfalten. Rechte Anstrengung schafft die Vorbedingung für die engere meditative Tätigkeit, die in rechter Konzentration des Bewusstseins besteht und deren Objekte mit rechtem Eingedenksein erfasst werden.

Sati schlechthin bedeutet Eingedenksein, Aufmerksamkeit, Richtung des Bewusstseins auf ein Objekt. Sammāsati ist eine dauernde Richtung des Bewusstseins auf ein zur Meditation geeignetes Objekt.

Samādhi bedeutet Konzentration des Bewusstseins auf ein Objekt. Ob eine Konzentration rechte Konzentration (sammā samādhi) oder verkehrte Konzentration (micchā samādhi) ist, hängt von begleitenden Gemütszuständen (cittāni) ab: Gier, Hass und Verblendung machen die Konzentration zu einer verkehrten, sonst spricht man von rechter Konzentration.

Der Grad der Konzentration ist abhängig von der Menge der Objekte: Je mehr Objekte das Bewusstsein umfasst, desto schwächer ist die Konzentration, je weniger Objekte es umfasst, desto stärker ist die Konzentration. Genau genommen befindet sich somit das Bewusstsein beständig in einem dem Grade nach von Augenblick zu Augenblick wechselnden Zustand der Konzentration, technisch werden jedoch nur drei Grade unterschieden:

Konzentrationen durch Aufmerksamwerden (parikamma-samādhi) entsteht, wenn Sati auf das Meditationsobjekt gerichtet ist, angrenzende Konzentration (upacāra-samādhi) ist erreicht, wenn das Objekt im Bewusstsein ein Reflexbild von solcher Stärke erzeugt hat, dass es durch äussere Einflüsse, z. B. andere auffallende Objekte nicht mehr zerstört werden kann; volle Konzentration (appanā samādhi) ist mit dem Verschwinden der fünf Hemmungen (nivaraṇā) erreicht, womit der Eintritt in das erste Jhānaṁ erfolgt.

In der vollen Konzentration besteht die Tendenz zur Aufhebung aller psychischen Vorgänge, vor allem der Denktätigkeit, was die notwendige Folge der fortschreitenden Abnahme der Denkobjekte ist. Je höher die Konzentrationsstufe, desto weniger Objekte, je weniger Objekte, desto weniger denkbare Beziehungen. Die unausbleibliche Folge ist die Einstellung der Denktätigkeit (vitakko). Im ersten Jhānaṁ ist das Denkbewusstsein (manoviññānaṁ) noch nicht völlig auf einen einzigen Gegenstand eingestellt, in geringem Umfange ist also hier logisches Denken (vitakko) und Nachsinnen (vicāro) noch vorhanden; aber schon im zweiten Jhānaṁ hat alle Denktätigkeit aufgehört, nichts bleibt übrig als die reine Anschauung eines einzigen Objektes. Nachdem schon vor Eintritt in das erste Jhānaṁ alle ungünstigen Bewusstseinszustände verschwunden sind, gehen während der vier Vertiefungen der Formsphäre (rupajhānaṁ) auch die günstigen Bewusstseinszustände ein und es bleibt nur Gleichmut übrig, ein Zustand absoluter Ruhe (samatho), frei zwar von allem Verlangen, aller Abneigung und allem Wähnen, aber auch bar allen Denkens, ohne klar umgrenzte Vorstellungen. So kann es aber auch hier keine Einsicht (vipassanā) geben, die erlangt werden muss, um

die Unwissenheit (avijjā) zu heben. Nicht infolge erlangter Einsicht haben hier die üblen Bewusstseinszustände aufgehört, sondern weil dem Lebenshang der Boden entzogen worden war, weil ihm die Objekte fehlten. Die Vertiefungen (jhānā), die um der Ruhe (samatho) willen geübt werden, greifen den Lebenshang (taṇhā) unmittelbar an und vermögen ihn auch zeitweilig, nämlich für die Dauer der Vertiefungen, ganz zurück zu drängen. Weil sie ihn aber nicht an seiner Wurzel, der Unwissenheit (avijja) fassen, wird er immer und immer wieder neue Triebe treiben, bis eben einmal durch tiefes Nachdenken Einsicht (vipassanā) gewonnen ist. Ist aber einmal Einsicht gewonnen, so ist die Verfehlung des Nibbānaṁ ausgeschlossen.

Somit sind die Vertiefungen kein zur Erlösung notwendiges Mittel.

Soll Vipassanā erreicht werden, so darf die Konzentration nicht über die angrenzende (upacāra-samādhi) hinaus gesteigert werden. Diese Stufe allein gewährleistet gleichzeitig den zur Erlangung von Einsicht nötigen Grad von Konzentration (samādhi) und von Denktätigkeit (vitakko), wiewohl hier noch nicht alle üblen Bewusstseinsmomente ausgeschaltet sind.

Neben der Konzentration des Bewusstseins kommt als der zweite ebenso wichtige Faktor die Richtung des Bewusstseins auf die Meditationsobjekte (sati) in Betracht. Über Sati ist nicht viel zu sagen: Eine infolge von Zerstreutheit immer wieder unterbrochene Betrachtung wird zu keinem Ergebnis führen, das Bewusstsein muss immer wieder neu ansetzen, die vorher geleistete Arbeit geht immer wieder verloren. Stete Aufmerksamkeit (sati) allein ermöglicht die Aufhäufung der in zahllosen aufeinanderfolgenden Mo-

menten vom Bewusstsein geleistesten Arbeit, unter deren Drucke dann die Objekte gleichsam von selbst ihre Natur offenbaren. Das sind dann die Momente der Erleuchtung, die Einsicht (vipassanā) bringen, welche nicht mehr verloren geht.

Die Meditationsobjekte sind sehr mannigfaltig nicht nur an sich, sondern auch in ihren Beziehungen zu den Konzentrationsstufen, samatho und vipassanā. So ist mit einigen Objekten, nämlich denen der Betrachtungen über den Buddha, über die Wahrheit, über die heilige Jüngerschaft usw. ferner mit der Wahrnehmung der Unreinheit der Nahrung und der Körperanalyse nur angrenzende Konzentration erreichbar, während die zehn Kasiṇaübungen,[2]) die vier Unermesslichen[3]) und das Wachen über Ein- und

[2]) Den Kasiṇaübungen liegt ein mechanisches Verfahren zur Steigerung der Konzentration zu Grunde. Es wird hierbei mit starrer Aufmerksamkeit das Bewusstsein auf ein Objekt gerichtet, bis ein dauerndes Reflexbild geschaffen ist, das zu seiner Erhaltung nicht mehr der Aufmerksamkeit auf das Objekt bedarf, dessen Abbild es ist. Der Vorgang ist derselbe wie bei anderen Konzentrationsübungen, das Bemerkenswerte sind die Objekte, die eine besonders leichte Konzentrierung des Bewusstseins gestatten. Als solche werden benutzt Erde, Wasser, Feuer und Wind (Elementkasiṇā), Blau, Gelb, Rot und Weiss (Farbkasiṇā), Raum und Bewusstsein; Erde etwa als Ackerfeld; Wasser in einem Teiche oder Glase; Feuer als brennendes Licht; Wind als ein vom Winde bewegter Zweig; für die Farbkasiṇā werden kleine oder grössere Scheiben (für zerstreute Personen kleine, für verblendete grosse) in der betreffenden Farbe benutzt; als Raumkasiṇam dient eine Öffnung, sei es einer Höhle, eines Fensters oder dgl., wobei die Aufmerksamkeit auf die räumliche Ausdehnung, den Umfang der Öffnung zu richten ist; der hierbei auftretende Bewusstseinszustand ist das Objekt der Bewusstseinskasiṇaübung.

[3]) Die vier Unermesslichen sind: Die Meditation des Wohlwollens (mettā-bhāvanā), die Meditation der Mitfreude (muditā-

Ausatmen zur vollen Konzentration führen, wobei hier wieder Unterschiede im Grade der erreichbaren Vertiefungen bestehen.

Nicht geeignet zur Vipassanāmeditation sind die Unermesslichen und die Kasiṇaübungen. Mittelbare Verwendung können die Betrachtungen über den Buddha usw. finden, indem unmittelbar an diese Betrachtung anschliessend eben diese Betrachtung zum Objekte der Betrachtung über die Objekte (dhammānupassanā) gemacht wird.

Das eigentliche Vehikel der Vipassanāmeditation aber ist das Wachen über Ein- und Ausatmen mit den zugehörigen Übungen. Ihre bündigste Darstellung enthält die Rede über die Grundlagen des Eingedenkseins (das Satipaṭṭhānasuttaṁ, Majjhima Nikāyo 10), der wir uns nunmehr zuwenden.

Gegenstand des Suttaṁ sind dreizehn Übungen, nämlich:

1. Das Wachen über Ein- und Ausatmen (ānāpānasati).
2. Die vier Körperdispositionen.
3. Die Klarheit des Bewusstseins.
4. Die Wahrnehmung der Unreinheit.
5. Die Analyse des Körpers.
6. Die neun Leichenbetrachtungen.
7. Die Betrachtung der Empfindungen.
8. Die Betrachtung des Gemütes.
9. Die fünf Hemmungen (nīvaraṇā).
10. Die fünf Gruppen des Anhaftens (upādānakkhandhā).
11. Die sechs Sinnesgebiete (saḷāyatanaṁ).

---

bhāvanā), die Meditation des Mitleids (karuṇā-bhāvanā), die Meditation des Gleichmutes (upekkhā-bhāvanā). Von diesen ermöglichen die drei ersten das dritte Jhānam, die vierte das vierte Jhānam der Formsphäre.

12. Die sieben Glieder der Erleuchtung.
13. Die vier erhabenen Wahrheiten.

In diesen Übungen wird das ganze Dasein, d. i. die fünf Khandhas, einer Prüfung unterzogen und immer ist das Resultat: Nur ein Entstehen, ein Vergehen wird wahrgenommen; in welcher der fünf Gruppen es auch sei, nirgends ist da Raum für eine Ich-Wesenheit. Unter dem Gesichtspunkte, dass es sich hier um Betrachtungen der Khandhas handelt, werden diese Übungen üblicher Weise auch so eingeteilt:

I. Betrachtung des Körpers (kayānupassanā); der Körper ist hier Repräsentant des rupa-kkhandho; dazu gehören die Übungen 1—6.

II. Betrachtung der Empfindungen (vedanānupassanā); den vedanākkhandho betreffend; Übung 7.

III. Betrachtung des Gemütes (cittānupassanā); den viññāna-kkhandho betreffend; Übung 8.

IV. Betrachtung der Denkobjekte (dhammānupassanā); den saññā-kkhandho und den saṅkhāra-kkhandho betreffend; hierher gehören die Übungen 9—13.

Wer nun diese vier Betrachtungen beharrlich ausübt, dem stellt der Buddha die baldige Erreichung des Nibbānaṁ in Aussicht, sei es schon in diesem Leben, oder doch im nächsten.

Es erübrigt noch darauf hinzuweisen, dass der eigentliche Kern der Vipassanāmeditation speziell die Körperbetrachtung ist. Einsicht in den Körper allein schon befähigt und genügt zur völligen Durchschauung des Daseins, so dass die Einsicht in die übrigen Daseinsaspekte gewissermassen von selbst nachfolgt. In den Gesängen der Heiligen (Theragāthā und Therīgāthā) ist die erlösende Erkenntnis stets auf die Einsicht in den Körper zurückgeführt. Immer wieder heisst es dort: „... Und leer gewahrt' ich diesen

Leib . . ." oder „Zur Leichenstätte stieg ein Mönch . . ." usw. Die anderen Betrachtungen werden dort gar nicht erwähnt. Der klarste Ausdruck aber für diese überragende Bedeutung der Körperbetrachtung steht im Suttaṁ über die Betrachtung des Körpers (Aṅgutt. Nikāyo I. 32. Bhikkhu Nyanatilokas Übersetzung), wo es heisst: Wie für einen, ihr Brüder, der das Weltmeer im Geiste durchdrungen hat, alle nur irgend ins Meer sich ergiessenden Flüsse mit einbegriffen sind: ebenso, Bruder, sind für einen, der die Betrachtungen über den Körper geübt und beharrlich gepflegt hat, einbegriffen alle nur irgend zum Wissen hinzielenden Dinge.

Satipaṭṭhana-Suttaṃ.

Die Rede über die Grundlagen des Eingedenkseins.

So habe ich gehört:

Einst weilte der Erhabene im Lande der Kurus. Es gibt eine Stadt der Kurus[1]), Kammāssadammaṁ genannt. Dort nun sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Ihr Mönche!" „Meister!" entgegneten die Mönche dem Erhabenen. Da sprach der Erhabene folgendes.

Dieser Pfad, ihr Mönche, ist der einzige, der zur Läuterung der Wesen, zur völligen Überwindung von Kummer und Jammer, zum Untergang des Leidens und Trübsinns, zur Erlangung des Wissens und zur Verwirklichung des Nibbānaṁ führt, nämlich die vier Grundlagen des Eingedenkseins.

Welche vier?

Da verweilt, ihr Mönche, der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers eifrig, wissensklar,

---

[1]) Das Land der Kurus, Kurukshetra, der berühmte Sitz der alten brahmanischen Kultur lag an der Yamunā (heute Jumna), zwischen dem heutigen Delhi und Jalandhar.

eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Bei den Empfindungen verweil er in der Betrachtung der Empfindungen eifrig, wissensklar, eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Beim Gemüte verweilt er in der Betrachtung des Gemütes eifrig, wissensklar, eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Bei den Objekten verweilt er in der Betrachtung der Objekte eifrig, wissensklar, eingedenk, nach Beseitigung der Gier und des Trübsinns in der Welt.

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers?

Da setzt sich, ihr Mönche, der Mönch im Walde, am Fusse eines Baumes oder in leerer Grotte nieder.[2]) Die Füsse hat er gekreuzt, den Körper hält er aufrecht, das Wachsein hält er sich vor Augen: so atmet er aufmerksam[3]) ein, atmet er aufmerksam aus. Wenn er lang einatmet, so erkennt er: „Ich atme lang ein." Wenn er lang ausatmet, so erkennt er: „Ich atme lang aus." Wenn er kurz einatmet, so erkennt er: „Ich

---

[2]) Der Mönch zieht sich in die Einsamkeit zurück, um das Herantreten äusserer Objekte des gewöhnlichen Weltlebens an seine Sinne zu verhindern. So wird der um sich greifenden Taṇhā die Nahrung entzogen und ein Zustand von Gemütsruhe geschaffen, wie er zur Gewinnung von Einsicht nötig ist.

[3]) Aufmerksamkeit, Eingedenksein, (Sati) bedeutet: jeden Augenblick sich über sein Tun und Lassen im Körperlichen und Geistigen genau Rechenschaft geben können. Unter solch starrer Aufmerksamkeit vollzieht sich dann allmählich eine Ausschaltung der Ich-Vorstellung, die frühere Vorstellung von der Tätigkeit eines Subjektes, wie sie dem gewöhnlichen Menschen eigen ist und auch in der Sprache ihren Ausdruck findet in Aussprüchen wie „ich gehe", „ich stehe" usw., weicht der eines Ich-losen Prozesses.

atme kurz ein.“ Wenn er kurz ausatmet, so erkennt er: „Ich atme kurz aus.“ „Den ganzen Körper bis ins Einzelne empfindend will ich einatmen;“ mit diesem Gedanken übt er. „Das Körpergefüge besänftigend will ich einatmen“; so denkend übt er. „Das Körpergefüge besänftigend will ich ausatmen“; so denkend übt er.[4])

Gleichwie, ihr Mönche, ein geschickter Drechsler oder Drechslergehilfe, wenn er lang anzieht, weiss: „Ich ziehe lang an“; oder, wenn er kurz anzieht, weiss: „Ich ziehe kurz an“; ebenso, ihr Mönche, weiss der Mönch, wenn er lang einatmet: „Ich atme lang ein“; weiss er, wenn er lang ausatmet: „Ich atme lang aus“; weiss er, wenn er kurz einatmet: „Ich atme kurz ein“; weiss er wenn er kurz ausatmet: „Ich atme kurz aus“; übt er in dem Gedanken: „Den ganzen Körper bis ins Einzelne empfindend will ich einatmen“; übt er in dem Gedanken: „Den ganzen Körper bis ins Einzelne empfindend will ich ausatmen“; übt er in dem Gedanken: „Das Körpergefüge

---

[4]) Die Tätigkeit des Atmens ist für den Lebens- oder Ich-Prozess von grundlegender Bedeutung und steht zu den zahlreichsten und intensivsten Lebensgefühlen in enger Beziehung. Alle Affekte, die da in der Unwissenheit wurzeln, Freude, Zorn, Furcht, Hoffnung, Zweifel usw. haben hier starken Anteil; zu ihrer Beseitigung bietet sich als geeignetes Mittel die mit gespannter Aufmerksamkeit vollzogene, bewusste Regelung des Atmens. So vereinigt die Atemübung im höchsten Grade die Eigenschaften der samatho- und vippassanā-Meditation. Weil auf ein relativ dauerndes Substrat, die Atemtätigkeit gerichtet, ist sie die geeignete Basis für die nachfolgenden Übungen, welche sie sämtlich voraussetzen. Das hat auch der Buddha (Majjh. Nik. 119) ausgesprochen: Ein- und Ausatmung, ihr Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt, lässt die vier Pfeiler der Einsicht zustande kommen.

besänftigend will ich einatmen"; übt er in dem Gedanken: „Das Körpergefüge besänftigend will ich ausatmen."

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da"; diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

2. Und ferner, ihr Mönche, weiss der Mönch, wenn er geht: „Ich gehe;" weiss er, wenn er steht: „Ich stehe;" weiss er, wenn er sitzt: Ich sitze;" weiss er, wenn er liegt: „Ich liege." Und in welcher Lage immer sein Körper sich befindet, als in dieser Lage befindlich weiss er ihn.[5])

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf

---

[5]) Die Worte „ich gehe" usw. bedeuten nicht, dass der Meditierende hier einem Subjekt die Tätigkeiten des Gehens, Stehens usw. zuschreibt, dass sind nur Aussprüche. die eben mit dem Dasein der Sprache verbunden sind, ohne den wahren Sachverhalt wiederzugeben. Hier gilt wie in allen Übungen das in Anm. 2 Gesagte.

die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet: „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

3. Und ferner, ihr Mönche, handelt der Mönch bei Hin- und Hergehen mit klarem Bewusstsein; beim Hinblicken und Wegblicken handelt er mit klarem Bewusstsein, beim Zusammenbiegen und Ausstrecken handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Tragen des Mantels, der Almosenschale und des Gewandes handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Essen, Trinken, Kauen und Schmecken handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Entleeren von Kot und Urin handelt er mit klarem Bewusstsein; beim Gehen, Stehen und Sitzen, beim Schlafen und Wachen, beim Sprechen und Schweigen handelt er mit klarem Bewusstsein.

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Ent-

stehen als auch das Vergehen betrachtet: „Der Körper ist da,“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

4. Und ferner, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper vom Scheitel bis zur Sohle, den hautbegrenzten, von mancherlei Unreinem vollen: „In diesem Körper gibt es Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl und Urin.

Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein beiderseits mit Öffnungen versehener Korb voll wäre von mancherlei Dingen, wie Sālireis und Vīhireis, Muggabohnen und Māsabohnen, Sesamkörnern und enthülstem Reis, und ein mit guten Augen begabter Mann ihn öffnete, durchsuchte und seinen Inhalt feststellte: „Das sind Sālikörner, das sind Vīhikörner, das Muggabohnen, das Māsabohnen, das Sesamkörner und das enthülster Reis;“ ebenso, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper vom Scheitel bis zur Sohle, den hautbegrenzten, von mancherlei Unreinem vollen: „In diesem Körper gibt es Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl und Urin.“[6])

---

[6]) Diese Übung verfolgt zwei Zwecke: Der Körper soll als etwas Zusammengesetztes (saṅkhāro) und darum Vergäng-

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;" diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

5. Und ferner, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper, wie er da steht und in welcher Lage er sich befinden mag, ein Element nach dem andern: „In diesem Körper gibt es das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Luftelement."

Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein geschickter Schlächter oder Schlächtergehilfe eine Kuh schlachtete, sie an der Kreuzung der vier Hauptstrassen in Stücke zerteilte und sich dann hinsetzte: ebenso, ihr Mönche, betrachtet der Mönch diesen Körper, wie er da steht und in welcher Lage er sich befinden mag, ein Element nach dem andern: „In diesem Körper gibt es das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Luftelement." [7])

---

liches, eines Selbstes (attā) Ermangelndes erkannt werden. Die Betrachtung des Körperinhaltes soll ein Gefühl des Ekels gegen den Körper hervorrufen.

[7]) Noch einmal wird hier der Körper als ein Zusammengesetztes betrachtet, aber jetzt nicht nach äusserlichen Teilen,

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich oder er verweilt beim

---

sondern tiefer dringend nach seinen letzten Elementen (dhātu). Diese Elemente sind: Das Erdelement (pathavī-dhātu), das Wasserelement (āpo-dhātu), das Feuerelement (tejo-dhātu) und das Windelement (vāyo-dhātu). In der Erklärung dieser Elemente nun besteht seit Alters ein bemerkenswerter Zwiespalt. In den Sutten wird eine entschieden materialistische Interpretation gegeben; so heisst es Majjh. Nik. 22: Welches sind nun, ihr Brüder, die vier Hauptmaterien? Es ist das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Windelement ... Was ist nun ... das Erdelement des eigenen Körpers? Was sich am eignen Körper individualisiert hart und fest darstellt, als wie die Haare des Kopfes und Körpers, wie Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen ..., das nennt man ... das Erdelement ..., des eigenen Körpers ... Was ist nun ... das Wasserelement des eigenen Körpers? Was sich am eigenen Körper individualisiert flüssig und wässerig dargestellt, als wie Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss ... das nennt man ... das Wasserelement des eigenen Körpers ... Was ist nun ... das Feuerelement des eigenen Körpers? Was sich am eigenen Körper feurig und flammig darstellt, als wie wodurch die Wärme und der Verbrennungsprozess entstehen, wodurch man sich erhitzt, wodurch das, was man gegessen, getrunken, gekaut, oder geschmeckt hat, verdaut wird, das nennt man ... das Feuerelement des eigenen Körpers ... Was ist nun ... das Windelement des eigenen Körpers? Was sich am eigenen Körper individualisiert beweglich oder flüchtig darstellt, als wie die auf- und absteigenden Winde, die Winde des Bauches und Darmes, die Einatmung und die Ausatmung ... das nennt man ... das Windelement des eigenen Körpers (Bhikkhu Nyāṇatilokas Übersetzung). Diese Auffassung hat sich auch weiterhin erhalten und schliesslich ihre philosophische Ausgestaltung in der Atomlehre der Sautrāntikas erhalten. Wesentlich verschieden davon ist die energetische Auffassung des Abhidhamma, deren Kenntnis uns Bh. Nyāṇatiloka in seinem bemerkenswerten Aufsatze (Die primären Eigenschaften der materiellen Welt: Buddh. Welt, III. Jahrg., Nr. 6) vermittelt hat. Hiernach bedeutet pathavī die allen Körpern gemeinsame Eigenschaft der räumlichen Ausdehnung, sowie Schwerkraft und Widerstand; āpo bedeutet Kohäsion, tejo Wärme und vāyo Bewegung, Vibration.

Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze weilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

6. Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, der einen Tag tot ist, oder zwei, oder drei, aufgebläht, blauschwarz, eiterig, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen.“

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, wie er von Krähen gefressen wird, von Adlern und Geiern zerfleischt, von Hunden zerrissen und von mannigfachem Gewürm zernagt wird, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, ein Knochengefüge mit Fleisch und Blut, von Sehnen zusammengehalten, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, ein Knochengefüge, ohne Fleisch, blutbefleckt, von Sehnen zusammengehalten, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, ein Knochengefüge, fleisch- und blutlos, von Sehnen zusammengehalten, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, zusammen-

hanglose Knochen nach allen Weltgegenden zerstreut, nach einer ein Handknochen, nach einer anderen ein Fussknochen, nach einer dritten ein Beinknochen, dahin ein Schenkelknochen, dorthin ein Hüftknochen, dann wieder ein Rückendorn und weiterhin eine Schädeldecke, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, bleiche Gebeine, muschelfarbige, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, zu Haufen aufgeschichtete Knochen nach Jahren, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen."

Und ferner, ihr Mönche, als sähe der Mönch einen Körper auf die Leichenstätte geworfen, verfaulte Knochen, staubgewordene, zieht er diesen Körper zur Betrachtung heran: „Auch dieser Körper ist von solcher Beschaffenheit, so wird es ihm ergehen, nicht kann er dem entrinnen." [8])

So verweilt er beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Körper in der Betrachtung des Körpers in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Körper in der

---

[8]) Die Übung ist besonders geeignet den Glauben zu zerstören, dass der Körper ein dauerndes Selbst ist (sakkāyadiṭṭhi) und jede Hoffnung auf eine Unsterblichkeit zu hintertreiben.

Betrachtung des Körpers in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Körper, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Körper, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Der Körper ist da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zu dem nötigen Masse von Einsicht, zu dem nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers.

7. Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen?

Da weiss, ihr Mönche, der Mönch, wenn er eine lustvolle Empfindung empfindet: „Eine lustvolle Empfindung empfinde ich.“ Wenn er eine leidvolle Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine leidvolle Empfindung empfinde ich.“ Wenn er eine indifferente Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine indifferente Empfindung empfinde ich.“

Oder, wenn er eine sinnliche Lustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine sinnliche Lustempfindung empfinde ich.“ Wenn er eine unsinnliche Lustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine unsinnliche Lustempfindung empfinde ich.“

Oder, wenn er eine sinnliche Unlustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine sinnliche Unlustempfindung empfinde ich.“ Wenn er eine unsinnliche Unlustempfindung empfindet, so weiss er: „Eine unsinnliche Unlustempfindung empfinde ich.“

Oder, wenn er eine sinnliche indifferente Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine sinnliche indifferente Empfindung empfinde ich.“ Wenn er

eine unsinnliche indifferente Empfindung empfindet, so weiss er: „Eine unsinnliche indifferente Empfindung empfinde ich.“

So verweilt er bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Empfindungen, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Empfindungen, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Empfindungen, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Empfindungen sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen.

8. Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch das gierbehaftete Gemüt[9]), indem er denkt: „Gierbehaftet ist mein Gemüt.“ Das gierfreie Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Frei von Gier ist mein Gemüt.“

Das gehässige Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Hasserfüllt ist mein Gemüt.“ Das hassfreie Gemüt

---

[9]) Das Gemüt (cittaṁ) ist identisch mit dem Bewusstsein (viññānaṁ). Doch wird mit cittaṁ vornehmlich das Bewusstsein als Träger der Willensregungen, Neigungen, Charaktereigenschaften (saṅkhārā), mit viññānam das Bewusstsein als Träger der Erkenntnisfunktion bezeichnet.

erkennt er, indem er denkt: „Frei von Hass ist mein Gemüt."

Das verblendede Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Verblendet ist mein Gemüt." Das wahnlose Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Frei von Wahn ist mein Gemüt."

Er erkennt das gesammelte Gemüt, indem er denkt: „Gesammelt ist mein Gemüt." Das zerstreute Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Zerstreut ist mein Gemüt."

Er erkennt das weite Gemüt, indem er denkt: „Weit ist mein Gemüt." Das beschränkte Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Beschränkt ist mein Gemüt."

Er erkennt das übertroffene Gemüt, indem er denkt: „Etwas Höheres gibt es über meinem Gemüt." Das unübertroffene Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Nichts Höheres gibt es über meinem Gemüt."

Er erkennt das beruhigte Gemüt, indem er denkt: „Beruhigt ist mein Gemüt." Das unruhige Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Unruhig ist mein Gemüt."

Er erkennt das erlöste Gemüt, indem er denkt: „Erlöst ist mein Gemüt." Das unerlöste Gemüt erkennt er, indem er denkt: „Unerlöst ist mein Gemüt."

So verweilt er beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes in Bezug auf sich, oder er verweilt beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt beim Gemüte, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt beim Gemüte, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt beim Gemüte, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Das Gemüt ist da;" diese Überzeugung erhebt sich

in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch beim Gemüte in der Betrachtung des Gemütes.

Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte?

9. Da verweilt, ihr Mönche, der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten,[10]) nämlich den fünf Hemmungen.[11])

---

[10]) Die Objekte (dhammā), nämlich des Verstandes (mano), umfassen die Gruppen der abstrakten Vorstellungen (saññā-khandho) und der Charaktereigenschaften (saṅkhāra-khandho). Nur im uneigentlichen Sinne kann man freilich im Buddhismus von Objekten sprechen, denn Objekte setzen ein Subjekt (attā) voraus und ein solches ist nirgends aufzufinden. Die Hereinziehung der sechs Sinnesgebiete, die dem rupa-khandho angehören, (Übung 11) deutet übrigens darauf hin, dass hier dhammo warscheinlich in dem umfassenderen Sinne, den das Wort im Abhidhamma hat, zu verstehen ist. (Vgl. Walleser, die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus p. 97-104.)

[11]) Die fünf Hemmungen (nīvaraṇā) verhindern das Zustandekommen der vollen Konzentration (appanā-samādhi) und damit den Eintritt in die erste Vertiefung (jhānaṁ). Aṅg. Nik. I. 2 befasst sich eingehend mit den Ursachen der fünf Hemmungen und giebt die Mittel zu ihrer Behebung an: Das Verlangen nach sinnlicher Lust (kāmacchando) hat seine Ursache im Denken an lusterweckende Gegenstände; beseitigt wird es durch die Meditation über einen Widerwillen erweckenden Gegenstand wie z. B. die Meditation über die Unreinheit (asubha-bhāvanā) oder die neun Leichenbetrachtungen (Übung 6.) Ärger (vyāpādo) wird erregt durch einen Unlust erzeugenden Gegenstand, eine Meditation von en gegengesetzter Tendenz, etwa die Meditation über das Wohlwollen (mettā-bhāvanā) ist das Gegenmittel. Trägheit

Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Hemmungen?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch, wenn in ihm Verlangen nach sinnlicher Lust ist: „In mir ist Verlangen nach sinnlicher Lust.“ Ist kein Verlangen nach sinnlicher Lust in ihm, so erkennt er: „In mir ist kein Verlangen nach sinnlicher Lust.“ Auch weiss er, wie das noch nicht entstandene Verlangen nach sinnlicher Lust eben entsteht, er weiss, wie das entstandene Verlangen nach sinnlicher Lust schwindet, und wie das geschwundene Verlangen nach sinnlicher Lust in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm Ärger ist: „In mir ist Ärger.“ Ist kein Ärger in ihm, so erkennt er: „In mir ist kein Ärger.“ Auch weiss er, wie der noch nicht entstandene Ärger eben entsteht, er weiss, wie der entstandene Ärger schwindet, und wie der geschwundene Ärger in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm Trägheit und Mattigkeit ist: „In mir ist Trägheit und Mattigkeit.“ Ist nicht Trägkeit und Mattigkeit in ihm, so erkennt er: „In mir ist nicht Trägheit und Mattigkeit.“ Auch weiss er, wie die noch nicht entstandene Trägheit und

---

und Mattigkeit (thīna-middhaṁ) hat „die Unlust, das Nichtstun, das müde Ausrecken der Glieder, die geistige Stumpfheit zur Ursache, dem entsprechen „das Sichaufraffen, das unermüdliche Kämpfen und die Standhaftigkeit.“ Ruheloses Grübeln (uddhacca-kukkuccaṁ) entspringt aus innerer Unruhe, der innere Friede lässt es verschwinden. Aus verkehrtem Nachdenken, d. i. Spekulation über eine erste Ursache der Welt, über die Ausdehnung der Welt, den Zustand des Vollendeten nach dem letzten Tode usw., entsteht die Zweifelsucht (vicikicchā), weise Erwägung bringt sie zur Ruhe.

Mattigkeit eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Trägheit und Mattigkeit schwindet, und wie die geschwundene Trägheit und Mattigkeit in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm ruheloses Grübeln ist: „In mir ist ruheloses Grübeln.“ Ist kein ruheloses Grübeln in ihm, so erkennt er: „In mir ist kein ruheloses Grübeln.“ Auch weiss er, wie das noch nicht entstandene ruhelose Grübeln eben entsteht, er weiss, wie das entstandene ruhelose Grübeln schwindet, und wie das geschwundene ruhelose Grübeln in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm Zweifelsucht ist: „In mir ist Zweifelsucht.“ Ist keine Zweifelsucht in ihm, so erkennt er: „In mir ist keine Zweifelsucht.“ Auch weiss er, wie die noch nicht entstandene Zweifelsucht eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Zweifelsucht schwindet, und wie die geschwundene Zweifelsucht in Hinkunft nicht wieder entsteht, auch das weiss er.

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse

von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Hemmungen.

10. Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Gruppen des Anhaftens.[12])

Wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Gruppen des Anhaftens?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch:

„So ist die Materie,[13]) so ist das Entstehen der Materie, so ist das Vergehen der Materie."

„So ist die Empfindung, so ist das Entstehen der Empfindung, so ist das Vergehen der Empfindung."

„So ist die Wahrnehmung,[14]) so ist das Entstehen

---

[12]) Hierzu bemerkt Seidenstücker (System d. Buddhismus V. 2.): Der Unterschied zwischen den Khandhos und Upādānakkhandhos ist folgender: Während die ersteren die betr. Gruppen gleichsam an sich, rein unvermischt darstellen, bedeuten die letzteren dieselben Gruppen, „mit Haften (upādānaṁ) verbunden und mit sündigem Hange (āsavā) vermischt," d. h. die Gruppen in Beziehung gesetzt zu einem begehrenden, haftenden Bewusstsein.

[13]) Rupaṁ, der erste der fünf Khandhos, steht der Gesamtheit der vier übrigen Khandhos (nāmaṁ) gegenüber. Rupam zerfällt in die vier grossen Wesenheiten (mahābhutāni) oder Elemente (vgl. Anm 7.) und in die 24 abgeleiteten Eigentümlichkeiten körperlichen Daseins (eine Liste derselben vgl. Seidenstücker, Syst. d. Buddh. II. 1.) „Materie" ist zwar nicht die wörtliche Übersetzung des Wortes, gibt aber zweifellos den Sinn besser wieder als das übliche „Form."

[14]) Saññā, der dritte Khandho, umfasst die Wahrnehmung, d. s. die auf Grund der Empfindungen (vedanā) sich erhebenden analythischen und synthetischen Prozesse innerhalb des Bewusstseins, und die Resultate dieser Wahrnehmungsprozesse, die abstrakten Vorstellungen, Begriffe.

der Wahrnehmung, so ist das Vergehen der Wahrnehmung.

„So sind die Charaktereigenschaften,[15]) so ist das Entstehen der Charaktereigenschaften, so ist das Vergehen der Charaktereigenschaften.“

„So ist das Bewusstsein, so ist das Entstehen des Bewusstseins, so ist das Vergehen des Bewusstseins.“

„So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den fünf Gruppen des Anhaftens.

11. Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten,

---

[15]) Saṅkhārā, der vierte Khandho, umfasst 52 Eigenschaften, die vorwiegend Charaktereigenschaften sind, doch gehört auch die Berührung (phasso, Kontakt der Sinnesorgane mit den Objekten, das 6. Glied der Kausalkette), der ganze vedanākkhandho und saññākkhandho, Denkvermögen (cetanā) u. dgl. hierher. vgl. Rhys Davids, Buddhismus p. 98. f.

nämlich den sechs subjectiv-objektiven Sinnesgebieten.[16])

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sechs subjektiv-objektiven Sinnesgebieten?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch das Auge, und die Formen kennt er, und auch die Fessel[17]) kennt

---

[16]) Die sechs subjektiv-objektiven Sinnesgebiete (salāyatanaṁ): Gesichtsinn (eig. Auge, cakkhu) und Formen (rūpe), Gehörssinn (sotaṁ) und Töne (saddhe), Geruchssinn (ghānaṁ) und Düfte (gandhe) Geschmackssinn (eig. Zunge, jivhā) und Säfte (rase); Tastsinn (eig. Körper, kāyo) und Tastobjekte (eig. das Berührbare, phoṭṭhabbaṁ); Verstand (mano) und Denkobjekte dhamma). Hiervon gehören die sechs Sinne, Gesichtssinn usw. inklusive Verstand zu den 24 abgeleiteten Eigentümlichkeiten des rupakkhandho; von den Objekten gehören Formen, Töne, Düfte und Säfte ebenfalls zum abgeleiteten rupaṁ; dagegen sind unter den Tastobjekten die vier Elemente, unter Denkobjekten, die zum nāmaṁ gehören, saññā- und vedanā-kkhandha zu verstehen.

[17]) Die Fessel (saññojanaṁ) ist eine zehnfache, je nach der besondern Beschaffenheit des Objektes: 1. Der Glaube an die Realität des Individuums (sakkāyadiṭṭhi). 2. Zweifelsucht (vicikicchā). 3. Der Glaube an die Wirksamkeit von Riten und Zeremonien (sīlabbata-parāmāso). 4. Verlangen nach sinnlicher Lust (kāmarāgo). 5. Gehässigkeit (paṭigho). 6. Verlangen nach formhafter Existenz (rūparāgo). 7. Verlangen nach formloser Existenz (arūparāgo). 8. Stolz (māno). 9. Unruhe (uddhaccaṁ) und 10. Unwissenheit (avijjā).

Diese zehn Fesseln machen zusammen den Lebenshang (taṇhā) aus. Ihr allmähliches Schwinden gibt den wahren Massstab ab für die Annäherung des Individuums an sein endliches Ziel, Nibbānam. Solange sie alle bestehen, hat der Mensch in Wahrheit noch keinen Schritt näher zur Erlösung getan, er ist noch ein Weltling (puthujjano), steht ausserhalb der vier transzendentalen Pfade der Heiligen (ariyo). Hat er aber einmal die Pfade beschritten, so verschwinden die drei ersten Fesseln beim Eintreten in den Strom (dessen anderes Ufer Nibbānaṁ ist, als Sotapanno, noch sieben Wiedergeburten unterworfen),

er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt das Ohr, und die Töne kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt die Nase, und die Düfte kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht, er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt die Zunge, und die Säfte kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er kennt den Körper, und die Tastobjekte kennt

---

die zwei folgenden hören in ihren gröberen Formen auf bei Erlangung der Einmalwiederkehr (als Sakadāgāmin; ihm steht noch eine Wiedergeburt in einem Himmel und eine unter den Menschen bevor), ihr völliges Verschwinden tritt ein bei Erreichung der Nichtwiederkehr (zu dieser Welt, als Anāgāmin; ein solcher wird nur noch in den Himmeln des rupaloka oder arupaloka wiedergeboren, von wo aus er Nibbānaṁ erreicht). Die fünf letzten Fesseln werden auf dem Pfade des Arahat vernichtet.

er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.

Er erkennt den Verstand, und die Denkobjekte kennt er, und auch die Fessel kennt er, die in Abhängigkeit von diesen beiden entsteht. Er weiss, wie die noch nicht entstandene Fessel eben entsteht, er weiss, wie die entstandene Fessel vergeht, und er weiss auch, wie die vergangene Fessel in Hinkunft nicht wieder entsteht.[18])

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch in Bezug auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er

---

[18]) Die Bedeutung der Übung erhellt aus einer Betrachtung der Kausalkette (paṭiccasamuppado): Von der Unwissenheit abhängig ist das Tätigkeitsaggregat, hiervon das Bewusstsein, davon Körper und Geist (rūpaṁ u. nāmaṁ), davon die sechs Sinnesgebiete, davon der Kontakt derselben, davon die Empfindung, davon der Lebenshang, davon das Anhaften, davon die dauernde Existenz, davon die Geburt, davon Altern, Sterben usw. Von diesen zwölf Gliedern gehören der jeweils bewussten Gegenwart nur vier an: die Sinnesgebiete, ihr Kontakt, die hieraus entspringende Empfindung und die phänomenale Seite des Lebenshanges, nämlich die zehn Fesseln. Hier also ist eine Stelle, an welcher der Lebenshang wirksam bekämpft werden kann durch scharfe Kontrolle der Sinnesorgane hinsichtlich ihres Kontaktes mit den Objekten.

verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da;“ diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sechs subjektiv-objektiven Sinnesgebieten.

12. Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sieben Gliedern der Erleuchtung.

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sieben Gliedern der Erleuchtung?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch, wenn in ihm das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins ist: In mir ist das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins.“ Wenn das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied des Eingedenkseins ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied des Eingedenkseins eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied des Eingedenkseins durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Gesetzeserforschung eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Gesetzeserfor-

schung durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Tatkraft ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Tatkraft.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Tatkraft nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Tatkraft ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Tatkraft eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Tatkraft durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Freudigkeit ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Freudigkeit.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Freudigkeit nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Freudigkeit ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Freudigkeit eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Freudigkeit durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Ruhe ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Ruhe.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Ruhe nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied der Ruhe ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Ruhe eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Ruhe durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied der Sammlung ist: „In mir ist das Erleuchtungsglied der Sammlung.“ Wenn das Erleuchtungsglied der Sammlung nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das

Erleuchtungsglied der Sammlung ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied der Sammlung eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied der Sammlung durch Übung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

Oder er erkennt, wenn in ihm das Erleuchtungsglied des Gleichmuts ist: »In mir ist das Erleuchtungsglied des Gleichmuts.“ Wenn das Erleuchtungsglied des Gleichmuts nicht in ihm ist, so erkennt er: „Das Erleuchtungsglied des Gleichmuts ist nicht in mir.“ Und er weiss, wie das noch nicht entstandene Erleuchtungsglied des Gleichmuts eben entsteht, und wie das entstandene Erleuchtungsglied des Gleichmuts durch Uebung seine volle Entfaltung findet, auch das weiss er.

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da“; diese Ueberzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den sieben Gliedern der Erleuchtung.

Und ferner, ihr Mönche, verweilt der Mönch in

der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den vier erhabenen Wahrheiten.

Und wie, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den vier erhabenen Wahrheiten?

Da erkennt, ihr Mönche, der Mönch den Tatsachen gemäss: „Das ist das Leiden;" erkennt er den Tatsachen gemäss: „Das ist die Entstehung des Leidens;" erkennt er den Tatsachen gemäss: „Das ist die Vernichtung des Leidens;" erkennt er den Tatsachen gemäss: „Das ist der zur Vernichtung des Leidens führende Pfad."[19])

So verweilt er bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf sich, oder er verweilt bei den Objekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug auf die Aussenwelt, oder er verweilt bei den Ob-

---

[19]) Ang. Nik. VI. 63 ... Das Leiden, ihr Mönche, soll man erkennen, den Entstehungsgrund des Leidens soll man erkennen, ... die Leidensvernichtuug soll man erkennen, den zur Leidensvernichtung führenden Pfad soll man erkennen: So, fürwahr, wurde dies gesagt; mit Bezug worauf aber wurde es gesagt?

Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, Sterben ist leidvoll, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind leidvoll, die Nichterlangung des Gewünschten ist leidvoll, kurz, die fünf Anhaftensgruppen sind leidvoll. (vgl. Anm. 12.)

Und was, ihr Mönche, ist des Leidens Entstehungsgrund?

Der Lebenshang, ihr Mönche, ist des Leidens Entstehungsgrund ....

Und was, ihr Mönche, ist des Leidens Vernichtung?

Die Vernichtung des Lebenshanges, ihr Mönche, ist des Leidens Vernichtung.

Dieser edle achtteilige Pfad aber ist der zur Leidensvernichtung führende Pfad, nämlich rechte Ansichten, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensweise, rechte Anstrengung, rechtes Eingedenksein, rechte Konzentration.

jekten in der Betrachtung der Objekte in Bezug sowohl auf sich als auch auf die Aussenwelt. Er verweilt bei den Objekten, indem er das Entstehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er das Vergehen betrachtet, oder er verweilt bei den Objekten, indem er sowohl das Entstehen als auch das Vergehen betrachtet. „Die Objekte sind da"; diese Überzeugung erhebt sich in ihm, da es eben zum nötigen Masse von Einsicht, zum nötigen Masse von Besinnung förderlich ist. Ohne Stütze verweilt er und an nichts in der Welt hängt er.

So, ihr Mönche, verweilt der Mönch in der Betrachtung der Objekte bei den Objekten, nämlich den vier erhabenen Wahrheiten.

Wer immer, ihr Mönche, durch sieben Jahre diese vier Grundlagen des Eingedenkseins in dieser Weise übt, der hat eine von zwei Früchten zu erwarten: Entweder das Wissen noch in diesem Leben, oder, wenn ein Daseinsrest besteht, die Nichtwiederkehr. Und wenn es auch, ihr Mönche, nicht sieben Jahre sind: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins durch sechs Jahre, fünf Jahre, vier Jahre, drei Jahre, zwei Jahre, ein Jahr in dieser Weise üben mag, und wenn es auch, ihr Mönche, nicht ein Jahr ist: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins sieben Monate lang in dieser Weise üben mag, der hat eine von zwei Früchten zu erwarten: Entweder das Wissen noch in diesem Leben, oder, wenn ein Daseinsrest besteht, die Nichtwiederkehr.[20]) Und wenn es auch, ihr Mönche,

---

[20]) D. h. er erreicht entweder als Arahat noch in diesem Leben Nibbānam, um beim Tode restlos zu verlöschen, oder es führt ihn ein Upadhirest, bestehend in Verlangen nach formhaftem oder formlosem Dasein nach dem entsprechenden Himmel

nicht sieben Monate sind: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins sechs Monate, fünf Monate, vier Monate, drei Monate, zwei Monate, einen Monat, einen halben Monat lang in dieser Weise üben mag, und wenn es auch nicht einmal ein halber Monat ist: Wer immer, ihr Mönche, diese vier Grundlagen des Eingedenkseins sieben Tage lang in dieser Weise üben mag, der hat eine von zwei Früchten zu erwarten: Entweder das Wissen noch in diesem Leben, oder, wenn ein Daseinsrest besteht, die Nichtwiederkehr.

‚Dieser Pfad, ihr Mönche, ist der einzige, der zur Läuterung der Wesen, zur völligen Ueberwindung von Kummer und Jammer, zum Untergang des Leidens und Trübsinns, zur Erlangung des Wissens und zur Verwirklichung des Nibbānaṁ führt, nämlich die vier Grundlagen des Eingedenkseins': Was so gesagt wurde, das wurde mit Bezug hierauf gesagt.[21])

Dies sprach der Erhabene. Hingerissenen Herzens freuten sich jene Mönche über die Rede des Erhabenen.

Das „Ich".

Wer ist er, der geheimnisvolle Gast,
Der hinter der durchfurchten Stirne
Auf jede leise Regung passt
Und sie notiert im weichen Hirne?

Wer ist der „Ich", mir selber fremd,
Der wie im Wahnwitz vorwärts stürmet,

---

des rūpavesaro oder arūpāvacaro, von wo er nicht mehr zur Welt der Menschen zurückkehrt, sondern nach längerer oder kürzerer Zeit Ni bānaṁ erlangt.

[21]) Hiermit ist das ganze Suttaṁ als eine Ausführung des Einteilungssatzes bezeichnet.

Den nie ein Hindernis gehemmt,
Das sich auf seinem Wege türmet?

Wer ist es, der verzweiflungsvoll
Wie rasend an den Ketten rüttelt,
Der selber sich verneinen soll —
Eh' Welt und Dasein abgeschüttelt?

Wer ist er, der dann bebt im Glück?
Der nimmer seine Gier mag stillen?
Der Freiheit sucht, und doch gehemmt'
Durch seinen eignen trüben Willen?

Unnennbar ist er, halb Gespenst,
Hat selbst als Störung sich empfunden,
Der eigne „Ich", den du nicht kennst,
Der lässt sich nimmermehr erkunden.

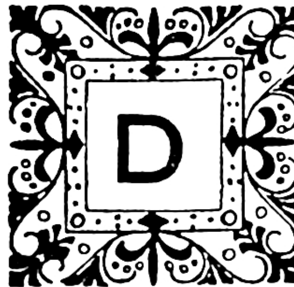
Wohin, woher, wozu, warum?? — —
Die Fragen füllen ganze Bände, —
Wir sind doch sonst nicht gar so dumm,
Doch stehn wir hier verdutzt am Ende.

Wir wissen nur: der liebe „Ich"
Bereitet uns nur Qual und Sorgen; —
Gar mancher wünscht sich sicherlich
Er wäre vor sich selbst geborgen.

Geduld! Wie er auch prahlt und prunkt, —
Er muss sich der Verneinung neigen,
Wir eilen noch zum Ruhepunkt — — —
Und bringen ihn zuletzt zum Schweigen

Walter Markgraf.

Buddha-Rupa.


ie Buddho-Statue, das Ebenbild, „die Körperlichkeit“ Buddha, so wie wir sie aus der bildenden Kunst des fernen Ostens kennen, war lange Zeit nur ein Objekt des Kuriositätensammlers, der es als ein Exoticum je nach der Materie, aus der sie gearbeitet, höher oder niedriger einschätzte. Eben das Unpersönliche der Bildhauerarbeit, sei sie nun aus Holz, aus Elfenbein, aus Marmor, aus Alabaster oder aus Ton gearbeitet, hat das Interesse des nur auf's persönliche gerichteten Blickes des Europäers nicht fesseln können.

Fortschreitend mit der Entwicklung unserer Kenntnisse des Lebens im Osten und der tieferen Eindringung in die Seele desselben ist das Interesse, das wir im allgemeinen der Kunst des fernen Ostens entgegenbringen, gewachsen und heute ist die Geschichte der Entwicklung indischer Kunst schon ein wohl durchgearbeitetes Feld, auf welchem viel schönes schon Gemeingut der Kulturmenschheit geworden ist.

Gerade in der Bildhauerei ist die Kunst Indiens besonders hoch entwickelt, während in der Architektur und in den Relief-Arbeiten durch den Umstand, dass Zeit und Arbeitslohn überhaupt bei Schaffung dieser Kunstwerke nicht in Betracht kam, eine solche Überladung an Details erwachsen, dass dieselbe bis zu physischem Unbehagen unserem Europäischen Geschmack zuweilen zuwiderläuft.

Auch darin herrscht das Gedankliche — wenn auch mit geradezu erdrückender Eintönigkeit. — vor, — und sind es vornehmlich religiöse Symbole, das

Lotusblatt in hundert Varianten, die Lotusblüte, die Legenden aus Buddhos Leben in Relief.

Dass aber in der Entwicklung der bildlichen Darstellung des Buddho eine unseren Blicken heute sich ganz klar darbietende Entwicklung — an Hand der Entwicklung der buddhistischen Philosophie verfolgbaren Verwandlung nachweisen lässt, davon ist bis jetzt in der einschlägigen Literatur nichts zu finden. Eben diese Rückwirkung des Gedanklichen auf die Skulptur ist es, die ein erhöhtes Interesse beanspruchen darf, da ja bis zum heutigen Tage noch die Frage der Rückwirkung der grossen Geistesströmungen auf die Gestaltung der bildenden Künste kaum einer genauen Untersuchung unterzogen worden ist. So haben zum Beispiel der Naturalismus in der Literatur und in den bildenden Künsten und der Materialismus der Philosophie in den letzten Jahren des vergangenen Säkulums heute dem Aufschwunge der idealistischen Philosophie zufolge dem Impressionismus, dem Idealismus in Malerei und Bildhauerei und dem Symbolismus in Beiden, sowie in der Literatur und der Musik den Platz räumen müssen.

In dieser Perspektive ist der, bei Ausgrabung von Takht-I-Bahai gefundene Buddho-Kopf, der auf den ersten Blick eher einem griechischen Alkibiades-Kopf, als einem Buddho-Kopf ähnelt, sehr lehrreich. Der aufmerksamere Beobachter, der Kenner sieht den Einfluss der griechischen Kunst auf den indischen Meister. Genau so wie zur Zeit Menanders' — des guten König Milindo der Pali-Literatur — griechische Münzen mit sanskritsprachigen Inschriften und indische Münzen mit griechischen Inschriften und Dekorationen erschienen sind. Zur Zeit war gewiss der Einfluss griechischen Denkens auf die Entwicklung indischer Philosophie









der Neuzeit stammenden holzgeschnitzten Buddha-Statuen von ganz besonderem Interesse. Nun ist es gerade um diese Periode herum eine eigenartige Erscheinung der buddhistischen Gedankenwelt, dass gerade damals das eigentlich Mystische, das Emotionelle — im Gegensatze zum Rationellen — in die Lehre eindringt, und entspricht das auch der Theorie, dass die grossen Geistesbewegungen der Menschheit über geographische und politische Grenzen hinweg sich über den ganzen zivilisierten Erdenrund ausbreiten.

Gerade diese Figur weist bei geradezu verblüffender Vollkommenheit der Form einen eigenartigen Rhytmus der Linien, der dabei ganz abseits des abstrusen Naturalismus steht, der ausserdem der indischen anhaftet. Diese vollkommene Harmonie, diese Gesammeltheit, diese sonnige, weise Ruhe ist die Personifizierung der buddhistischen Philosophie. Abgekehrt vom weltlichen Getriebe, in geklärtem tiefen Sichversenken, so steht der Buddho im Lotuskelche, damit symbolisierend, dass, wie die Lotusblume weiss und unbefleckt auf schlammigem Gewässer, so steht in jungfräulicher Unberührtheit der Weise im Walten der Welten. Nibbānam — wo Form und Name verschwinden, wo der Durst erlöscht und der Wahn versiegt, wo alles selige Harmonie und seliger Rhytmus, hoch über dem Kreislaufe des Samsaro: Alles dies liegt verkörpert in der kleinen Statue, und das alles dies mit so einfachen Mitteln, mit so künstlerischer Wahrhaftigkeit und Überzeugung darin zum Ausdrucke gelangt: eben darin liegt der künstlerische Wert desselben.

Die sitzend meditierende Alabasterfigur, geschmückt mit einfachen Farben, in rot und gold an den markanten Linien, polychrom wirkend dadurch,

wie ein ultramodernes Modebildnis irgend eines jungen Pariser Bildhauers: das ist der Typus der neuzeitlichen, aus Birma stammenden Buddhofigur. Edel und einfach — aber realistisch. Eben das durchgeistigte des Früheren geht ihm ab, was bei demselben so charakteristisch. Mit einer Hand berührt sie die Erde, damit symbolisierend, dass in ihm im Kontakt mit derselben der Rythmus des Weltalls lebendig wird.

In keinem der sonst üblichen, schon ganz schablonisierten Positionen, wie Buddha unter dem Bō-Baume, oder liegend, dem Löwen gleich, auf der Seite, ins Nibbānam eingehend, oder auch stehend mit gefalteten Händen oder gekreuzten Armen: keine dieser Posen hat die Wirkung der weltversunkenen Meditation dieser ganz stilisierten Figur. Das Lächeln des Mundes, der Augen, die Ruhe des Faltenwurfes, die eigenartig stilisierten Ohren: alles das ist in reinste Formen aufgelöste Ruhe und Friede.

Durch Jahrhunderte hat sich diesem Typus gegenüber noch ein äusserst charakteristischer Typus der Buddho-Darstellung herauskrystallisiert. Die bekannteste Attitüde des sitzenden, die Hände eigenartig im Schosse gefalteten Buddho, die schon ganz zum Schema geworden, wie ja überhaupt dem Osten der Hang zur Schematisierung eigen. Es ist der Abglanz vieler Jahrhunderte individueller Kunstempfindung darauf und eben darin liegt die übermenschliche Ruhe, die die Figur haucht.

Tief unter den Dingen liegt das Kammam, der Urgrund alles Geschehens. Aller Dinge Alfa und Omega. Wenn auch die Ereignisse des Alltags den Denker ablenken und ihn aus seiner Versunkenheit drängen, so erinnnert ihn diese Ruhe des Buddho-Rupa, was die Lehre des Meisters sei. Die Formen

der Darstellung seiner Persönlichkeit — erst der Schönheitskultur der hellenischen Zeit, dann die religiöse Mystik des Mittelalters, endlich der Rationalismus und der Idealismus der Neuzeit: die europäischen Analogien der Buddha-Darstellung stehen in diesen vier Figuren klar vor unseren Augen.

Während wir im Sinne Goethes die schätzenswertesten Formen der künstlerischen Betätigung nur im Persönlichen, in der Entfaltung der künstlerischen Persönlichkeit suchen, sind die Meister aller dieser Schöpfungen gänzlich unbekannt. Sie sind verschwunden im Wirbel der Jahrhunderte. Keiner frägt, wer sie waren, wo sie gelebt und was sie gelitten. Gerade dieses Unpersönliche der Kunst aber ist für den Orient charakteristisch, dieser Mangel des Persönlichkeitskultus, und trennt ihn mit einer scharfen Demarkationslinie vom Westen. Dieses Unpersönliche zeigt sich aber auch in der bildnerischen Darstellung der grössten Persönlichkeit, die der ferne Osten gezeugt. Eben in der vollständigen Abwesenheit jedweder persönlichen Züge. Während zum Beispiel der Christustyp von der bildenden Kunst mit so eigenartiger Präzision herausgebildet wurde, dass wir auch im Alltage von einem Menschen mit einem Christuskopfe sprechen können, hat der Osten einen Buddho-Kopf oder Buddho-Typus nicht hervorgebracht. Die persönlichen Züge sind so verschmolzen, dass nicht einmal der Rassentypus festzustellen ist, mit Ausnahme derjenigen Bildnisse, die die charakteristische Mongolenfalte des Auges (in anthropologischem Sinne) aufweisen.

Der kleine Kreis auf der Stirne ist das Symbol der Erleuchtung und als solches das einzige religiössymbolistische an den Figuren. Der Heiligenschein

ist nur als Ornament gedacht und ist speziell im Norden wohl schon auf christlichen Einfluss der Missionen zurückzuführen.

So ist er einfach und menschlich in der künstlerischen Darstellung, genau wie er es in seiner Philosophie, oder in den herrlichen Legenden der Lalita-Vistara ist, wo er unter tausenden Wundern nur der stilisierte, erhabene, alles irdische überwindende Mensch im edelsten Sinne ist.

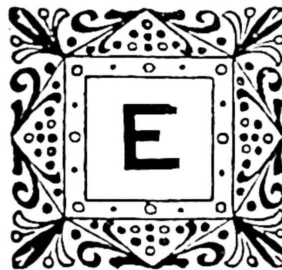
Gerade die kunstgewerbliche und künstlerische Darstellung ist ein wichtiger Faktor in der Erweckung des Interesses weiter Kreise für die Lehre und das Leben des grossen Meisters.

Aus der Rolle des Exoticums und Curiosums erhebt sich, Phönix gleich aus der Asche, die moderne Bewertung indischens Lebens auf dem Wege ernster Würdigung in künstlerischer und wissenschaftlicher Beziehung.

Lénard Jenö.

Abend in einer Ausstellung.

Von **Theodor Tagger** (Berlin).



Ein Saal. Darin stehen lauter Buddhas. An den vier Wänden, die in Nischen geteilt sind. In jeder Nische ein Buddha. In Stein, in Holz, das golden überstrichen ist, das matt leuchtet in einem sanften Licht, wie rotes Gold, das sehr alt geworden ist, aber immer Gold geblieben. Es hat sich über die Jahrhunderte gehoben.

Diese goldenen Statuetten aus Holz sind goldene Brücken. Buddha, der die Zeiten überdauert, mit einer ereignislosen Ruhe, ist eine Brücke, von Menschentum zu Menschentum führend, hoch über die Zeit hinweg, die darunter kommt, geht und sich überschlägt. Wie die Menschen der Tangzeit Buddha fühlten und Form werden liessen — das war vor eintausend und zweihundert Jahren —, bleibt er auch heute Erlebnis. Als Kunstwerk gewordene Andacht.

Ein Saal, darin stehen lauter Buddhas. Auf uns Europäer macht das einen seltsamen Effekt. Wir können das Religiöse dieser Gestalt nicht empfinden. Aber wir fühlen hier doch mehr als blosse Kunst. Und wir bringen es nicht fertig, eine Buddhastatue rein als Kunstwerk ebenso zu betrachten, so ganz ohne jede empfindsame Ergriffenheit, wie etwa die Statuen der grichischen Götter. Vor einem marmornen Zeus wird uns sein Symbol nicht Erlebnis, nur Reflexion. Wir benützen sie, um mit persönlicher Kritik die Ausführung des Kunstwerkes zu prüfen. Vor einem marmornen Buddha stehen wir ganz anders

Vielleicht weil die christliche Religion der buddhistischen so ähnlich ist? Als die ersten Missionäre des Katholizismus nach China kamen, waren sie selbst von der Ähnlichkeit der Riten überrascht. Im ersten Augenblick wussten sie nicht, was hier zu bekehren sei. Allerdings fanden sie bald eine jesuitische Lösung dieses Rätsels: sie sagten, dass ihnen der Teufel vorausgeeilt sei und dass er das Christentum hierhergetragen habe. Sie sagten, dass der Buddhismus eine satanische Verhöhnung des Katholizismus und dass er eine Religion der Hölle sei. Dieses Erstaunen können wir begreifen. Beide Religionen haben einen äusserlich auffallend übereinstimmenden Gehalt. Denn sie beide

predigen das grosse Verzichten. Und die Zeremonien ihres Dienstes sind ähnlich. Die Verschiedenheiten beginnen erst mit den Visionen nach dem Tode. Die sieht die Christenheit voll Farben und Leuchten, voll von den Glückseligkeiten des Überirdischen, und je grösser eine Askese des Erdenlebens war, umso strahlender, unbegreiflich-schöner malt sie die übersinnlichen Gesichte, die durch Aeonen hindurch den Geläuterten das Himmlische verheissen. So voll seines persönlichen Glückes erbaut sich der gläubige Christ die Extramundanität, in die er nach seinem Tode eintreten wird.

Der Buddhist sieht sie ganz anders. Er sieht sie unpersönlich. Die Askese des Erdenlebens ist ihm nicht Sicherung eines himmlischen Überflusses an allem Glück. Sie ist ihm das Gegenteil. Nicht dass sein Selbst in Nirwana durchtränkt werde von allen Sonnen des Lebens, erwartet er, sondern dass es überhaupt aufhöre, zu sein. Dass es ganz und gar verlösche und in eine zeitlose Dunkelheit tauche und nicht mehr sei. Der Einzug in Nirwana löst uns los von allem, was unser Wissen von uns selbst ausmacht, befreit ganz von dem Gefühl unseres Selbst, so dass wir unsere Schwere verlieren, überhaupt ohne Schwerpunkt schwebend und ohne Bewegung wieder das sind, ohne da zu sein.

Von den Schleiern dieser Vision umweht, sind alle Buddhas entstanden. Die Künstler, die sie schufen, nennen sie nicht. Sie wollen sich nicht nennen, weil sie wollen, dass man gar nicht bedenke: wer diese Werke geschaffen habe. Erklären wir wie oben ihr Verstehen des Lebens und des Todes, so kann uns das nicht befremden. Diesem fernöstlichen Volk ist die Person ein Zuviel, das im Menschen bekämpft werden muss. Das höchste Glück ist, sein Ich in sich überwunden

zu haben, sagt es. So ein marmorner Buddha ist der steingewordene Glaube eines Unbekannten, der nicht Kunst ausübte, als er eine Gestalt in Marmor schlug, der Religion geschaffen hat, nicht eine Statue, sondern Form gewordene Religion.

Deswegen sind wir Empfängliche, die ihre Innenwelt diesen Bildwerken hinöffnen, wenn wir vor ihnen stehen. Und sind nicht wie etwa vor den Herrlichkeiten eines Praxiteles Kritiker, die Kunst geniessen. Die Religion, die diese Buddhas meisselte, steht uns nah.

In diesem Saal, wo viele Standbilder nebeneinander sind, fühlen wir das deutlich. Einige sind aus Holz, andere in Marmor, in brüchigen anderen Gesteinen, weiss wie der eisige Schnee der Höhen, mit einem Grundton ins Blaue, gläsern und kristallen. Andere sind farbig, wie jene matten, ermüdeten Farben, die koreanisches Kunstgewerbe aus den Jahrhunderten herübergerettet haben und die sehr von den Illuminationen des Lackes abstechen, der golden, schwarz oder rot, später, schon viel später seine dekorative Höhe erreicht; in einer Epoche, da die sinnlichen Elemente für Augenblicke, während der mittleren Toiotomie- und Tokugawazeit die Oberhand gewannen. Bei diesen Buddhas sind die Augen meist geschlossen, sind nichts als eine Linie. Und die Hände sind ganz feminin und so zart wie eine Zerbrechlichkeit. Da ist ein weicher süsser Yakushi aus Holz, aus dem Japan des vierzehnten Jahrhunderts. Ein anderer ist voll Schlankheit und mit einem Ausdruck von Güte, der hinter den geschlossenen Augen steht. In diesen Gestalten sind alle Gebärden unausgedrückt und doch da. Irgendwo hinter ihnen. Ein Chinabuddha in bemaltem Marmor ist streng wie der jüngste Tag. Er entstammt der Sungzeit, da man haupsächlich Landschaften, Blumen und

Tiere malte. Kam ein Künstler da zu einem Buddha, den er nicht zerschlug, so muss dieser wie ein Bekenntnis, eine Beichte entstanden sein: verzweifelt und alle Schläge in sich fassend, die auf ihn kamen. Seine stumme Einwilligung ist hier Form geworden in diesem Marmorrelief, das bemalt ist und trotzdem unglaublich hart neben den anderen Buddhas steht.

Es gibt welche, die auch auf Seide gemalt sind, welche auf Papier, ganz zart, mit ein paar Aquarelltönen. Von den seidenen fällt ein Buddha auf, ein japanischer, mit seinen Begleitern Maniusri und Samatabhadra. Die drei Gestalten sind wie eine Pyramide aufgebaut und Kreise laufen golden um das mittlere Haupt. Aber die Kreise sind nicht die Gloriolen der christlichen Bilder, sie sind zahlreich, vergrössern sich, der kleinste umschliesst den Kopf und die anderen weiten sich sehr, umfassen die Gestalt und symbolisieren die Göttlichkeit, die von ihr ausströmt in die Welt. Ein anderer seidener Buddha, der hundert Jahre früher entstand, schwebt noch über seinen zwei Begleitern. Golden träufelt ein Lächeln auf das Schwarz der Welt, die diese gemalte Seide mit wirkungsvollem Kontrast zeigt. Gold und Schwarz sind die grossen Pole, sind Erlösung und Pessimismus der Welt, und der goldene blickt stolz und auf dieses Schwarz, so sehr Höhe wie die Sonne und auf dünnen, kaum profilierten Wolken schwebend mit den zwei Trabanten.

Die auf Papier sind Rollbilder. Sie muss man sich hängend, an die niederen Wände denken, in einem japanischen Zimmer als die Wellen des Ruhigen, Harmonischen Buddhas, zwischen den Grimassen der bösen Shintogötter. Denn die Japaner und Chinesen haben gleichzeitig zwei Religionen. Die eine ist ihnen Leben und Tod, ist ihnen Erlebnis des Daseins. Die

andere brauchen sie für die Bedürfnisse des Tages. Denn sie unterscheiden scharf zwischen Zweck des Lebens und Zweck der Stunden. Und man könnte von ihnen sagen, dass ihre Stunden gar nicht ihr Leben sind. Das zeigt sich ja bei den kleinsten Angelegenheiten des Tages. Was der Tag erfordert, geben sie ihm. Aber so gleichgültig stehen sie der Qualität diese Dinge gegenüber, dass sie sie am nächsten Tag wieder neu erwerben müssen. Ihre Strohsandalen reichen für zwei Stunden. Dann zerreissen sie. Aber sie sollten gar nicht besser sein. Man kauft in der nächsten Station des Weges ein Paar neue, die wieder nur für wenig Stunden tauglich sein werden. Über die Dauerhaftigkeit des Werkzeuges zum Leben lächelt der Ostasiate. Ebenso ist es mit den Tempeln der Shintogötter: auch sie sind nur Werkzeuge zum Leben. Sie werden sehr flüchtig gebaut, sie gleichen hölzernen Baracken, und müssen sehr oft niedergerissen und neugebaut werden. Selbst das Allerheiligste, der Schrein mit dem Spiegel, ist aus schlechtgefügtem Holz. Und ein Gesetz befiehlt, dass er alle zwanzig Jahre in tausend Splitter zerschlagen werde. Man will immer wieder erinnern, dass diese Religion nur als das Augenblickliche des Lebens da ist und nicht als sein grosser Sinn. So wacht ein Gebot, dass die Verehrung der Shintogötter nicht übergreife, nicht mehr sei als eine Verrichtung des Tages. Aber die Buddhatempel sind aus unvergänglichem Material gebaut, sind schon Jahrhunderte alt und stehen noch heute. Ich habe von einer chinesischen Stadt gelesen. Der Name ist mir entfallen. Die Stadt ist nicht mehr da. Aber den Tempel kann man noch heute sehen und rundherum waren einmal die Häuser einer grossen Stadt. Die Werkzeuge des Lebens, die Häuser und

die grosse Stadt, hat der Sturm der Zeit hinweggefegt. Über dieses Flüchtige gehoben, steht die Zeitlosigkeit des Buddhahauses. Buddha ist zu gross, um eine gute Reisernte zu erflehen. Und zu gross, um neben ihm an Vaterland und Menschenfreundschaft zu denken. Buddha ist nur für die Manifestationen der Ewigkeiten, des Lebens und des Todes. Für die Stunden, Tage und Jahre glauben sie an die Shintogötter, die einfach ein Konglomerat sind von Superstitionen. Die papiernen Rollen sind aufgeklebt auf einen breiten Streifen wundervollen Brokats. Der dient als Rahmen. Er hat an zwei Enden zylindrische Stäbe. Das Bild ist meist zugerollt und wird an festlichen Tagen länglich an die Wand gehängt. Es gibt auch Querrollen, die grösseren Umfanges sind und die man liegend, Teil für Teil aufrollt und, alles Stundenmass vergessend, betrachtet.

In diesem Saal ist auch eine Hand zu sehen. Nichts als eine Hand. Sie ist an einem schwarzen Gestell befestigt. Die Hand ist aus Trockenlack. Sie wird einer kolossalen Buddhastatue aus Kaushitu zugeschrieben. Sie gehört dem achten Jahrhundert Japans.

Man sehe diese Hand. Sie verkörpert in sich das, was wir um den Begriff des Buddha gewoben haben. Sie ist greifend und abweisend; zerschmetternd und liebkosend. Sie ist voll Abwehr und voll Liebe. Sie ist Gleichgültigkeit. Und dann doch wieder so, als wäre alles, was um sie vorgeht, ihr Ereignis. Die Hände der Mona Lisa Gioconda leben, sind schön, sind vielleicht das Schönste, was Farben auf Leinwand und Holz verewigt haben. Aber schneidet man sie heraus, so würden sie wahrscheinlich den ganzen Mythos verlieren, der in ihnen liegt. Die Hände der Mona Lisa Gioconda sind unsagbar schön

weil sie zusammengefügt sind mit allen Ausdrücken dieser Frau. Die Hände leben von diesen Augen und von diesem Lächeln am Munde: während hier sonst nichts als eine Hand ist. Sie ist allein in der Welt. Sie ist da, wie etwas Selbständig-Lebendes, und den Gedanken, dass sie früher einer vollständigen Gestalt gehört haben wird, dis jetzt irgendwie verloren ging oder zerbrach, diesen Gedanken denken wir gar nicht, wenn wir vor der Hand stehen. Sie ist alles, Stolz und Unnahbarkeit, und jeder Finger scheint ein Menschenleben zu sein: so kreist das Blut der Lebendigkeit in diesem Stück Holz. Man muss sich das merken, weil man solchem nicht oft begegnet, man muss sich die dunkelbraun lackierte Hand des Gautama aus Kaushitu merken.

* * *

Dieser Saal ist ein Tempel. Nicht für die religiöse Andacht. Ein Tempel für die rückhaltlose Hingabe an eine Kunst, die über alle Kunst hinausgewachsen ist; die zu den Inkarnationen einer Doktrin und einer ganz unvergleichlich stummen Welt geworden ist. Ich kam in diesen Saal gegen Abend, als kein Mensch mehr hier war und bevor die Lichter angesteckt wurden. Es war eine tiefe Dämmerung, beinahe Dunkel. Man hatte die Glasscheiben der Saaldecke überzogen. Da wuchsen aus allen diesen Nischen die Gestalten, weiteten sich stumm nach allen Seiten und schienen überzugreifen, sich zu verweben zu einer tiefen Melodie. Schienen sich zu bewegen, trotz ihrer unsagbar stolzen Gelassenheit der Gebärden, die sie über alle Zeiten hinaus nicht geändert haben: eine rechte Hand, die schlank ihre geöffnete Fläche dir entgegenhält und allen Lärm, die Geräusche des Lebens selbstsicher und wie selbstverständlich von sich weist; ein Körper,

dessen steiles Sitzen selbst wie eine Geste ist, eine stolze, abweisende und unsagbar gefestigte Gebärde der Ruhe.

Buddhas. Sie stehen hier in der Dämmerung rundherum und da fühlt man ihr ganzes Dasein aus ihnen heraussprechen. Es ist nichts als ein Vorbereitetsein auf Nirwana. auf das grosse Schweigen der Zeit und des Raumes. Sie schliessen alle mit einer namenlosen Verachtung die Augen vor Sansara, dem Kreisen des um das Leben kämpfenden Blutes. Es ist eine ungeheure Stille in ihrer Bewegungslosigkeit, als ob sie erhorchen würden, was die ganz grosse Ferne sagt. Denn die Künstler haben ihnen — was man an allen Werken beobachten kann — sehr grosse, schmale Ohren gegeben, Ohren, die grösser in ihrer Längsachse sind als oft der ganze Kopf; aber sie haben alle einen kleinen, schmalen und tiefgeschlossenen Mund: als wenn sie alles hören würden und es für sich behalten, als wenn alle Rhythmen, alle Bewegungen, die durch die Welt gehen, an ihr Ohr schlagen würden, in es hineinströmten und dann aufhörten, zu sein. Denn sie sind im grossen Schweigen und über allen Stimmen. Und was sie berührt, sinkt in ihre grosse Ruhe unter.

* * *

Der Saal, in dem diese Buddhas in Nischen nebeneinander stehen, ist zu finden in der Königlichen Akademie der Künste zu Berlin. Diese eröffnete Ende September eine Ausstellung: „Alte ostasiatische Kunst". China und Japan.

Diese Ausstellung ist von fundamentaler Bedeutung. Sie ist die erste in Europa. 1900 und 1910 (in Paris und London) gab es japanische Kunstausstellungen, die die japanische Regierung selbst veranstaltet hatte.

Selbstverständlich fehlte da China vollständig. Hier sehen wir Europäer zum ersten Male die ganze Evolution seiner Kunst. In ihrer Mitte stehen — ganz wie in der Mitte der Berliner Ausstellung — einige Buddhas, mit welchen ungenannte Künstler die Religion Form werden liessen, die Artistik dieses Volkes und seine ganze Psychologie. Und durch seine Buddhas kommt uns sein Verstehen des Lebens sehr unmittelbar nahe.



Das Ichproblem im Buddhismus.

Ein Vortrag von **Bikkhu Sīlācāra.**
Übersetzt von Alfred Eichelberger.



Wenn man epigrammatisch sein wollte, so könnte man behaupten, dass es kein Ichproblem im Buddhismus gibt, mit der Begründung, dass man dann in ihm kein Ich findet, wenn man das Ich als ein konstantes, unveränderliches metaphysisches Wesen auffasst. Das würde jedoch nur heissen, eine Sache auf scherzhafte Weise behandeln wollen, die in Wirklichkeit eine sehr ernste ist, denn grade in der Behandlung dieses Problems soll sich der Buddhismus am meisten von anderen Religionen und philosophischen Systemen unterscheiden, und bevor man nicht eine klare Vorstellung von der Lehre des Buddha grade über das Ich erlangt hat, ist man kaum berechtigt, zu sagen, dass man seine Lehre überhaupt in

irgend einem Punkte richtig verstanden hat. Daher konnte ich, als ihr Sekretär mich bat, ihnen über dieses unterscheidende Lebensprinzip unseres Glaubens zu berichten, es nicht abschlagen, obgleich es in ihrem theoretischen Gewande eine Lehre ist, die so fein und voller kleiner Unterschiede ist, dass es keineswegs eine leichte Sache ist, sie Menschen durch und durch klar zu machen, die nicht selbst vorher ernstlich und eingehend über den Gegenstand nachgedacht haben. Glücklicherweise findet man unter den vielen Schriften des grossen Auslegers Buddhaghosa eine Erläuterung, die grade dieses Problem erklären soll — — — eine Erläuterung, die so trefflich ist und so meine Kraft, etwas ihr ebenbürtiges oder gar etwas besseres zu schaffen, überschreitet, dass ich mich nicht erst erbiete, mich zu verteidigen, wenn ich von ihr Gebrauch mache.

Stellen wir uns einmal vor, wir gingen eines schönen Tages, wenn grade der Wind frisch bläst, hinab zu den Ufern eines Sees, und hielten über die Wasserfläche hin Ausschau, so werden wir scheinbar eine Anzahl von verschiedenen und von einander getrennten Wasserteilchen sehen, die leicht über die gemeinsame Oberfläche von der einen Seite des Sees auf die andere wandern, bis sie dann, wenn sie das dem Ufer, von dem sie ausgingen, gegenüberliegende Ufer erreichen, sich brechen und verschwinden; prosaisch ausgedrückt: wir werden Wogen erblicken. Dieses Schauspiel bietet sich dem Auge, so weit, wie es unbewaffnet uns etwas zu übermitteln vermag. Und wenn wir auch noch so lange und eingehend Umschau halten, werden wir zu nichts anderem überredet werden, als dass wir auf zahllose Wasserteilchen blicken, von denen jedes eine getrennte, besonders Identität für

sich besitzt, die bestehen bleibt, so lange wie sie ihre verschiedenen Wege über die Wasserfläche hin verfolgen, und erst anfhört, wenn sie das gegenüberliegende Ufer erreichen und sich in Schaum auflösen.

Und doch, wie gänzlich verschieden erweist sich der wahre Sachverhalt, wenn wir, unter Hintansetzung von dem, was für den Augenblick das menschliche Auge unbestreitbar zu bezeugen scheint, eingehend und aufmerksam das Verhalten des Wassers unter dem Einfluss der Luftströmungen zu untersuchen beginnen, die über seine Oberfläche hin streichen!

Wenn wir uns auf eine solche Untersuchung einlassen, so kommen wir sofort zu der erstaunlichen Tatsache, dass das, was sich vor dem unbewaffneten Auge abzuspielen scheint, ganz falsch ist. Wir finden, dass keineswegs selbständige Wasserteilchen ihren Weg auf der einen Seite des Sees beginnen und zu der andern Seite hinüber wandern. Statt dessen finden wir, dass unter der Gewalt des über die Oberfläche des Sees hinstreichenden Windes eine Reihe von Vertiefungen und entsprechend Erhöhungen jener Oberfläche auf einander folgen und so dem Auge den Anschein von getrennten Wasserteilchen bieten, die so vollkommen in ihrer täuschenden Eigenschaft hinüber zu wandern scheinen, dass nicht einmal das schärfste Auge das Trugbild gänzlich zu durchschauen vermag. Wir machen die Entdeckung, dass die Bewegung des Wassers auf der Oberfläche eines Sees, weit davon entfernt eine seitliche zu sein, die sich über seine ganze Breite hin erstreekt, möge diese in Ellen oder in Meilen gemessen werden, in Wirklichkeit fast genau eine vertikale ist, und in jener Richtung auf nur wenige Zoll oder Fuss beschränkt ist, je nachdem der Druck der Luft auf sie klein oder gross ist, indem sich das

Wasser auf irgend einem Teil der Oberfläche zu einem Wellenberg erhebt oder in ein Wellental sinkt in Übereinstimmung mit der Grösse des Luftdruckes, der sich dort in diesem Augenblick befindet, aber sich nur ein klein wenig von dieser Stelle aus in horizontaler Richtung bewegt. Wir finden, dass dabei kein Vorwärtsbewegen irgend eines selbständigen Wasserteilchens stattfindet — eines solchen Wasserteilchens, an das wir gewöhnlich bei einer Woge denken. Nur etwas pflanzt sich auf dem Wasserspiegel hin fort — das ist die wellenförmige Bewegung, die ihm durch den Wind erteilt wird.

Gleich dem See mit seinem Wasser in unserer Schilderung ist der See — besser der Ozean — des empfindenden Lebens. Über jenen Ozean kann man — soweit man sich auf den gewöhnlichen Blick überhaupt verlassen kann — die Wogen, die Bildungen seines Wassers, die wir Menschen, Götter und andere höhere und niedrigere Kreaturen als diese in der Skala der Wesen nennen, wandern sehen; jede von diesen hat, wenn sie ihren scheinbar getrennten Weg verfolgt, das Aussehen eines vollständig getrennten Wesens, das seine eigene unveränderliche Identität auf seinem ganzen Wege besitzt und bewahrt. Aber dieses Schauspiel ist — so lehrt es der Buddha — wie sein Gegenstück auf dem See mit seinem Wasser trotz seines Aussehens von stofflicher Wirklichkeit nur eine optische Täuschung. Trotz allem, was die gewöhnliche Beobachtung so sicher und unbestreitbar zu bezeugen scheint, findet man, dass die selbständig unveränderliche Identität dieser verschiedenen Wogen auf dem See des Lebens, der Menschen, Götter und so fort, nur scheinbar ist und überhaupt nicht die tatsächliche Wirklichkeit darstellt. Mit dem Auge der Weisheit, in dem Lichte der exakten Wissenschaft

gesehen, findet man, das jedes Wesen auf dem Samsara See, Mensch oder Gott oder was es auch immer sein mag, nur eine zeitliche Bildung der verschiedenen Elemente ist, aus denen jenes Wesen sich zusammensetzt, dessen Beschaffenheit in zwei aufeinanderfolgenden Augenblicken niemals genau dieselbe ist. Die einzige Identität, die die wissenschaftliche Untersuchung bei irgend einer solchen Bildung in zwei beliebigen Augenblicken ihres, wie wir annehmen, zusammenhängenden Weges finden kann, ist die Identität der Kraft, die sie von Augenblick zu Augenblick in Erscheinung treten lässt — die Identität des Windstosses Kamma, (der Bewegung, die veranlasst, doch ein Ganzes ist), der in irgend einem gegebenen Augenblicke die Elemente des Ozeans des Daseins an der und der Stelle zu der und der Form erhebt. Das ist die einzige zusammenhängende Identität, die bei dem ganzen Phänomen entdeckt werden kann, trotzdem der Schein für das Gegenteil spricht; es ist eine zusammenhängende Identität des Prozesses, niemals die irgend einer seiner Phasen. Die Woge auf dem See des Lebens ist wie die Woge auf der Wasserfläche kein unverändert bestehendes Wesen; es ist nur eine zeitliche Form, die für den Augenblick durch den Ozean des Daseins gebildet ist, um darauf von zahllosen andern gefolgt zu werden, die ebenso schwinden und vergehen wie sie selbst, wie ihr in den Abgründen der vergangenen Zeit schon ein schier unendliches Heer derselben Art vorangegangen ist, die alle gleich vergänglich und ephemerisch waren.

Nun sind wissenschaftliche Erklärungen irgend eines Phänomen, so oft sie volkstümlichen und lange Zeit eingebürgerten Ansichten übernatürlicher Vorgänge widersprachen, immer anfangs auf grossen Widerstand

gestossen und haben ihn überwinden müssen, bevor sie schliesslich für richtig gehalten wurden. Als, im Widerspruch mit allem, was der untrügbare Augenschein den Leuten an jedem Tage ihres Lebens sagte, Kopernikus behauptete, dass das Phänomen von Tag und Nacht dadurch zustande käme, dass die Erde einmal in je vierundzwanzig Stunden eine vollständige Umdrehung um ihre Achse mache und dadurch jeder Teil ihrer Oberfläche mit Ausnahme der äussersten Polargegenden dem Lichte und der Hitze der zentralen Sonne wenigstens einen kleinen Teil der vierundzwanzig Stunden lang aussetze, und dass das keineswegs durch eine Sonne verursacht würde, die sich etwa rund um eine zentrale Erde herumbewege; als er erklärte, dass der Glaube an das letztere auf einem reinen Trugbild beruhe und keine gesunde Basis in der tatsächlichen Wirklichkeit habe, stiess er auf Ankläger in jeder Gesellschaftsklasse, bei hoch und niedrig, bei Gebildeten und Ungebildeten. Daher braucht es uns nicht zu wundern, dass, als der Buddha 2000 Jahre vor Kopernikus seinen Zeitgenossen seine genau begründete, wissenschaftliche Darlegung von der wahren Natur eines menschlichen Wesens vorlegte, ihm genau dasselbe widerfuhr. Als zum ersten Mal den Menschen gesagt wurde, dass ihr früherer, altehrwürdiger, und — sagen wir es ruhig — in gewissem Sinne ganz natürlicher Glaube an ihre eigene unveränderliche Identität auf reiner Täuschung beruhe und allein durch eine irrtümliche Auffassung von dem wahren Sachverhalt veranlasst sei, und dass die wirkliche Identität nicht in irgend einem eingebildeten Etwas, sei es nun „selbst“ oder „Atta“ oder irgendwie anders genannt, innewohne, die in jedem aufeinanderfolgenden Augenblick eine neue Anordnung

jener fünf Elemente, Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein hervorrufe, die das ganze Wesen eines Menschen ausmachen, und dass man keine unveränderliche Identität bei irgend einem von diesem, noch bei irgend einer Vereinigung aller zusammengenommen fände — als der Buddha den Menschen seiner Zeit alles das sagte, darf es uns nicht überraschen, dass bei einem solchen unerhörten Wagestück die amtlichen Wächter der Wahrheit seiner Zeit von Schrecken ergriffen wurden und sich mit lebhaftestem Groll dagegen auflehnten.

„Dieser Asket Gotamo ist ein Leugner, ein Zerstörer," sagten die Brahmanen, „er lehrt die Zerstörung, die Vernichtung des Wesens." Aber der Buddha antwortete: „Nicht so. Für das, was ich nicht bin, dafür werde ich fälschlich getadelt. Nur das eine lehre ich: Dukkha und das Aufhören von Dukkha, das Leiden und das Aufhören des Leidens." Und ihnen auf ihrem eigenen Boden entgegentretend, fuhr er in der Tat fort, sie wie folgt anzureden:

Lasst uns sehen, ob es in der Tat in dem Menschen so ein Ding wie dieses ewige, unveränderliche, unabhängige Atta, von dem ihr sprecht, gibt, in der Aussicht auf dessen Enthronung ihr so aufgeregt und unwillig werdet.

Der Mensch ist, wie ihr und ich und jeder sehen kann, aus diesen fünf Elementen: aus Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein aufgebaut. Unter das eine oder das andere dieser fünf kann das Etwas gesetzt werden, das in einem menschlich Wesen gefunden werden soll: ausserhalb von diesen besteht nichts, das mit Recht in den Namen Mensch eingeschlossen werden kann. Lauert nun wirklich ein ewiges, unveränderliches, selbständiges

Wesen — nennt es Atta oder wie ihr wollt — verborgen und doch immer zugegen in irgend einem dieser fünf Teile eines menschlichen Wesens? Denn wenn das nicht der Fall ist, so kann man ein solches Ding überhaupt nicht in einem Menschen finden.

(Schluss folgt.)

Rundschau.

Von der Berechtigung, nach der am 1. August 1912 erfolgten Auflösung der Viharospende ihre Beiträge zurückzuziehen, haben folgende Spender bis zum 1. Januar 1913 keinen Gebrauch gemacht:

E. S., Strassburg	Mk. 6.50
Ed. St., Strassburg	Mk. 3.75
Ernst Kölbing, Altenburg	Mk. 5.—
Victor Stomps, Finnentrop	Mk. 30.—
Ernst Maglitz, Liegnitz	Mk. 5.—
C. Krohn, Bützow	Mk. 20.—
Karl Morawietz, Plania-Ratibor	Mk. 2.—
Joh. Maliarik, Nagylévárd	Mk. 10.—
Richard Fischer, Wien	Mk. 2.—
R. Sobczak, Wien	Mk. 10.—
Zusammen	Mk. 94.25

Dazu kommen an Zinsen Mk. 25.75.

sodass also im ganzen noch 120 Mk. in meinen Händen sind. Jch glaube im Sinne der Geber zu handeln, indem ich diese Summe zu gleichen Teilen der Mahābodhi-Gesellschaft und der Deutschen Pāli-Gesellschaft für Propagandazwecke überweise.

Stuttgart-Degerloch, 2. Januar 1913. F. Zimmermann.

Die „gelbe Gefahr“. Das Eulengeschlecht gerät in Aufruhr. Der Lichtstrahl, der schärfer und schärfer aus dem Osten herüberdringt, blendet ihnen die Augen. Sie schlagen mit den Flügeln und hacken mit den Schnäbeln!

Jn der Zeitschrift „Hammer“ bekommt es ein Mann, namens Karl Konrad, fertig, in knappen drei Druckseiten ein Pamphlet gegen Asien, gegen den Buddhismus, das Brahmanentum, das Judentum, gegen die Theosophen, gegen Schopenhauer

und verschiedene andere Dinge zusammen zu brauen, das wirklich alle Achtung verdient. In so wenigen Worten eine haarsträubende Ignoranz, und wie es zu gehen pflegt, Hand in Hand mit dieser Ignoranz eine frisch-fröhliche Anmassung, wie sie eben nur jemand zu Wege bringt, dessen Naivität von wirklichem Wissen mit keiner Spur berührt worden ist! Aber wir zürnen nicht, wir spotten nicht, wir sind ja Buddhisten, denen eine freundliche Duldsamkeit als oberstes Gebot gilt. Im Gegenteil, wir danken Herrn Karl Konrad, diesem stolzen Germanen, der offenbar keine Ahnung davon hat, dass sich in indischer Weisheit der beste Teil arischen Denkens verkörpert, der den Sakyamuni für einen schlitzäugigen Mongolen zu halten scheint, der von den Zusammenhängen der indischen Sprache mit seiner deutschen Muttersprache niemals etwas gehört hat, wir danken diesem köstlichen Hans Naivus für die fröhliche Stunde, durch die er uns den Ernst des Lebens beinahe für ein Weilchen vergessen lässt. So spricht Karl Konrad im „Hammer":

Wem ist es bekannt, dass schon mehrere Zehntausend unserer Landsleute sich zum Buddhismus bekennen? Dass sie bereits buddhistische Vereine, buddhistische Zeitungen, buddhistische Klöster besitzen? Und doch ist es so. Das Hauptorgan, „Die buddhistische Welt", ist eifrig am Werke und arbeitet in die Ferne, die zahlreichen buddhistischen Vereine und Gesellschaften von Mann zu Mann wie durch Flugschriften und Bücher und das buddhistische Kloster-Vihāra bei Lausanne macht Deutsche unlz dischen Büssermönchen. Wie die Humanisten seinerzeit ihre Namen lateinisierten, so zögern auch die Buddhisten nicht, ihren schlichten deutschen Namen zu indisieren; so wird aus einem simplen „Müller" oder „Mayer" etwa ein Vasettho oder der „hohe Weisheit andeutende" Name Bhikkhu Nyanatilokka. Und dabei verstehen es diese Leute ausgezeichnet, Proselyten zu machen, wobei ihnen freilich die allgemeine Entarisierung, die Rassen-Entartung in die Hände arbeitet. Der körperlichen Turanisierung folgt eben die geistige auf dem Fusse. Darum ist es vielleicht auch keine leere Überhebung, wenn sie den Buddhismus bereits heute als „Religion der Zukunft" bezeichnen, möglicherweise in der Überzeugung, dass die anrückenden Massen der Gelben doch einmal die Kelle aus ihrer Hand entgegen nehmen werden.

Dann folgt ein wüstes Durcheinander gegen den Buddhismus, Brahmanismus, Spiritismus und Okkultismus (gegen das Letztere sind einige Bemerkungen nicht ganz grundlos), und schliesslich prophezeit Herr Konrad, dass, wenn es mit dem Buddhismus in Europa so weiter geht, der arische Geist „zu asiatischer Stumpfheit, asiatischem Dämonenspuk und geistknebelndem Dalailamatum" herabsinken werde. Das Schönste aber ist die Vermutung, dass vielleicht die ganze buddhistische Bewegung in bewusster Weise von — Juden ausgehen dürfte, „um das arme Deutschland über Buddha und Brahma zum Talmud zu führen!"

Herrn Konrad stellt sich Herr **Willy Pastor** in der „**Täglichen Rundschau**“ an die Seite. Er berichtet über die Ausstellung ostasiatischer Kunst, die kürzlich von der **Berliner Akademie** veranstaltet worden ist. Sie stand, schreibt dieser Wackere, unter dem „Zeichen des Götzen Buddha“, und weiterhin lässt sich Herr Pastor, dessen feinsinniges Kunstverständnis nur noch durch die Vornehmheit seiner Ausdrucksweise übertroffen wird, mit folgenden, freundlichen Worten vernehmen:

„In feister Schlaffheit hockt er da, die Hände im Schoss, alle Muskeln gelöst und die Augen ohne Blick. Kein Götze hat mehr Menschenleben vernichtet als er, dem der Orient nun schon an die zwei Jahrtausende Geschlecht um Geschlecht zuführte, zahllose Millionen, auf dass sie niedersinken vor ihm und im Hinstarren auf seine faulige Gottähnlichkeit würden wie er, so wunsch- und trieblos, so entsagend allem Willen. So sieht der Orient in Wahrheit seinen Götzen. In abertausenden von ewig gleichen Werken hat er ihn gebildet; denn nur die Zauberformel hält er für wirksam, die endlos wiederholt wird, und in Massen muss das Götzenbild gestaltet werden, das helfen soll. Selbst ihre Gebete zieht sie auf Mühlen, diese dumpfe Rasse des Ostens mit ihren noch nicht durchgebildeten Massen, denen der Begriff des Persönlichen, auf sich Gestellten etwas Sternenfremdes ist. Und diese Rasse und ihr Götze werden uns empfohlen als von höherer Art!“

Dass Skribenten dieser Art von der Lehre des Buddho nichts wissen, darf man ihnen nicht übel nehmen. Sie gehören zu der grossen, allzu grossen Schar der Blinden, die noch unzählige Male wieder geboren werden müssen, bis ihnen am fernsten Horizont ein Schein der Wahrheit aufdämmert. Aber dass jemand über eine künstlerische Ausstellung zu schreiben wagt, ohne sich mit dem Geist dieser Ausstellung auch nur oberflächlich vertraut gemacht zu haben, das ist eine Keckheit, die nach der Rute schreit! Die buddhistische Kunst, die Herrn Pastors Unverstand zu verunglimpfen sucht, ist in Wahrheit der vollkommenste Ausdruck eines höchst vollkommenen Gedankens, wie man weiss, des Gedankens tiefer, heiliger **Verinnerlichung**. Vielleicht ist nichts lehrreicher als etwa eine Apollostatue mit einem Buddhabild zu vergleichen. **Dort** ein Gott, der den Blick hinaus richtet auf die ferne und doch so enge, leidensvolle Welt, die er zu beherrschen trachtet, **hier** der Weise, dessen Auge sich nach Innen wendet, wo er die unendliche Fülle geistigen Lebens, wo er die einzig mögliche Herrschaft über sich selbst, die wahre Freiheit und Erlösung sucht und findet! Dem ewigen Fluss des äusseren Geschehens setzt die buddhistische Kunst die stille Ruhe des Denkens gegenüber. Und wenn nach

Schopenhauer das Schöne in der Kunst der platonischen Idee verwandt ist, durch die uns die Wahrheit hinter den Dingen gezeigt wird, so ist grade die buddhistische Kunst dieser hohen Idee am meisten gerecht geworden. Aber was weiss Herr Pastor von diesen Dingen! „Es bellt der Spitz aus unserm Stall und wünscht uns zu begleiten, doch seines Bellens lauter Schall beweist nur, dass wir reiten". L.

Aus Rangoon wird mir geschrieben: Gegenwärtig zieht ein 6 Jahre alter Knabe allgemein in Burma die Aufmerksamkeit auf sich. Sein Name ist Maung Aung Baw, geboren zu Mounghan bei Moulmain. In seinem zweiten Lebensjahre starben beide Eltern. Auch seine Stiefeltern starben bald hernach. Sein Vater war ein Chinese und die Mutter eine Burmesin. Vor einigen Monaten, als er noch nicht 6 Jahr alt war, gab ihn sein Onkel zur Erziehung als Klosterknaben an den Mahāthero U. Sāsana des Yegyang-Klosters in Moulmain mit der Hoffnung, er möchte später Mönch werden. Dieser Thero hat mehrere Schüler. Beim Unterricht derselben setzte sich dieser Knabe mit hinzu und verfolgte aufmerksam den Lehrer. Wie war dieser erstaunt, als der 6 jährige Junge bereits nach einigen Tagen den älteren Sāmaneros und Bhikkhus die Fehler verbesserte. Er brauchte nur zu hören und erinnerte sich dessen zurück, dass er es früher bereits erlernt hatte. So erlernte er mit Hilfe der Zurückerinnerung des Vorgetragenen Burmesisch lesen und schreiben, Dichtungen verstehen, Pāli-Grammatik, Abhidhammatha Saṅgaha Matikadhatukatha (zwei der am schwersten verständlichen Abhidhamma-Schriften) auswendig hersagen als auch den Inhalt mit Verständnis bearbeiten und hielt bei Gelegenheit eines grösseren Kathinadānams eine längere Ansprache an Mönche und Laien. Vor einigen Tagen ging der beglückte Mahāthero mit ihm nach Rangoon ins Thayitton Kyanngdaik-Kloster, wo er in obigen Büchern sowie in Pali das Examen machte, welches er glänzend bestand. Alle Fragen, welche ihm gestellt wurden, sowohl in Pali als auch im Dhammo, konnte er beantworten. Über viele Fragen konnte er Auskunft geben, welche für andere ein Stein des Anstosses waren. Ich sah sein Bild in einer burmesischen Zeitung und liess mir das Obige in engl. und Pali sagen. Alles hier geschriebene ist aus der Zeitung und amtlich bestätigt. Es existiert hier also kein Zweifel darüber, dass dieser Knabe sich des Gelernten aus einem früheren Leben erinnert, aber des Anstosses, des

nochmaligen Hörens bedarf. Ein gleicher Fall war früher bei Sagaing, wo ein blinder Knabe, um sich sein Brot zu verdienen, die burmes. Musik (ein Brett mit vielen Erzstücken, auf welche geschlagen werden muss, ich sehe es in Deutschland als Kinderspielzeug) lernen sollte. Dieses Instrument wird bei Tänzen gebraucht und der blinde Knabe weigerte sich es zu lernen, weil er seine Blindheit als Ergebnis früheren bösen Tuns ansieht und nun ein Mönch werden will, um nicht mehr wieder in die Hölle zu müssen, sondern frei zu werden vom Sein. Der Wunsch wurde gewährt. Schon nach einigen Tagen machte er seinen Thero aufmerksam, dass hier und dort nicht alles stimmt. Auf Befragen, woher er das alles weiss, sagte er, es kommt halt so. Und nach kurzer Zeit war er im Besitze des ganzen Kanons. Die Mönche übertraten des Aufnahme-Gebot und nahmen nach erreichtem Alter den blinden Knaben als Bhikkhu in den Orden auf. Heute ist er der blinde Lehrer von ca. 300 Schülern. Er soll den ganzen Kanon frei hersagen können, auf Befragen sich untereinander jedes einzeln gewünschten Suttams erinnern und auch in der Erklärung und Zergliederung des Dhammo sehr erfahren sein.

Ich hoffe in einiger Zeit einen Sāmanero bei Prome besuchen zu können, welche Anagami sein soll und als Anagami-Sāmanero allgemein bekannt ist. Dieser ist sehr gelehrt in Pali. Er war früher 8 Jahre Bhikkhu, zog dann das Gewand aus und wurde wieder Laie. Lebte hernach mehrere Jahre im Walde nur für Meditation und liess sich dann wieder zum Sāmanero ordinieren. Jetzt lebt er bereits längere Zeit wieder in Wäldern.

K.

Neue Bücher.

Dahlke, Paul, Aus dem Reiche des Buddha, sieben Erzählungen. Preis Mk. 3.—

Dahlke, Paul, Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit. Preis Mk. —.60

Ananda Metteyya. Alte und neue Kritik des Buddhismus. Preis Mk —.40

Silācāra. Buddhismus und Alkohol. Preis Mk. —.40

Alle in Breslau bei Walter Markgraf.

Der Pfad der Wahrheit. (Dammapadam.) Freie Nachdichtung von Walter Markgraf. Breslau 1912.

Kleiner buddhistischer Katechismus von Walter Markgraf. Breslau 1912. Preis Mk. —.40.

In seinem eigenen, rüstig vorwärts schreitenden Verlag hat Walter Markgraf zwei Schriften erscheinen lassen, die zueinander einen gewissen geistigen Zusammenhang besitzen. Es handelt sich um zwei Werkchen, die sich nicht allein an die leider noch immer zu geringe Gruppe eigentlicher Fachleute, sondern an die wiederum erfreulich anwachsende grössere Gemeinde buddhistisch interessierter Leser wenden. Man kann sagen, es werden uns hier gewissermassen zwei Kostproben geboten, die uns auf den richtigen Geschmack bringen sollen. Das Dhammapadam ist bekanntlich in hohem Masse geeignet, die Gesinnung und Weltanschauung der buddhistischen Lehre weniger erkennen, als empfinden zu lassen. Die künstlerische poetische Form wirkt auf das ästhetische Gefühl, der Gegenstand, die Sittenlehre wird in so klaren, leuchtenden Sätzen verkündet, dass, wo auch immer wahres Menschentum zu finden ist, ein helles Echo zurückklingen wird. Auf der andern Seite bietet der kleine Katechismus im engen Rahmen von 22 Druckseiten die buddhistische Lehre gleichsam in nuce dar, schlicht, einfach, gemeinverständlich, in weiser Beschränkung auf die hauptsächlichsten und entscheidenden ethischen Grundsätze.

Die Markgraf'sche Umdichtung des Dhammapadam gründet sich, wie wir aus dem Vorwort erfahren, auf die deutschen Übersetzungen von Neumann und Schröder; den Verfasser hat die Absicht geleitet, weiteren Kreisen in gut lesbarer, poetischer Form die alte Dichtung zugänglich zu machen. Gern wird der Kritiker zugestehen, dass diese Absicht dem eifrigen Vorkämpfer der Lehre des Buddho durchaus gelungen ist. In gewandten, fast immer völlig einwandsfreien Versen fliesst die Dichtung dahin, die Metren sind frei gewählt, oft mit sehr feinem Verständnis der besonderen Ansprüche, welche die deutsche Sprache an solche philosophischen Lehrgedichte stellt, die Gedanken, und wahrlich oft nicht leichte, der poetischen Form sich manches Mal widersetzende Gedanken, kommen überall mit plastischer Klarheit zum Ausdruck, kurz, man wird diese neue Übertragung, deren Verständnis durch einzelne sinngemäss angebrachte Fuss-

noten nicht unwesentlich gefördert wird, dem grossen Publikum mit gutem Gewissen empfehlen dürfen. Den Buddhisten wird sie Altbekanntes in freundlichem Gewande vor Augen führen, dem Nichtbuddhisten, dem Nochnichtbuddhisten wird sie die gastliche, die führende Hand reichen, die ihn mit gewinnender Güte hinüberleitet in ein Gebiet, auf dem sich zu aller Milde und Anmut immerhin soviel Strenge und Ernst gesellen, dass mancher Schwachmütige ein leises Zagen vor dem Eintritt verspüren möchte.

Eine Umdichtung, das Wort ist trefflich gewählt. Der Pāli-Kenner, der Philologe, der wissenschaftliche Forscher, sie würden, kündigte sich das kleine Büchlein als Übersetzung an, vielleicht dieses oder jenes Bedenken zu äussern haben, aber Markgraf legt uns eine „Freie Nachdichtung" vor, die den Geist und nicht das Wort erfassen soll. Und kann überhaupt im eigentlichsten Sinne des Wortes übersetzt werden? An anderer Stelle dieser Zeitschrift darf vielleicht einmal von den Schwierigkeiten gesprochen werden, die sich jeder Übersetzung, die bis aufs Einzelne gehen will, mit fast unüberwindlicher Macht entgegenstellen. Wer die letzte Nuance erfassen will, muss zumal das Kunstwerk in der Ursprache lesen, aber darum handelt es sich nicht hier, und handelt es sich vielleicht beim Buddhismus überhaupt nicht. Die Wahrheit ist Menschengut, in jeder Sprache wieder zu geben, überall verständlich, wo die Schwingungen des menschlichen Geistes auf die Lehre des Erhabenen mit wirklichem innerlichem Verständnis zu antworten vermögen. So mag Markgrafs kleines Dhammapadam, der „Pfad der Wahrheit" von recht zahlreichen Menschen allerwärts betreten werden! Niemand wird diesen Weg ohne Nutzen und Freude, ohne Förderung des Geistes und Herzens zurücklegen.

Der kleine buddhistische Katechismus ist bestimmt für den Gebrauch von Eltern und Lehrern. Man kann zunächst einen Zweifel daran hegen, ob sich die buddhistische Lehre überhaupt in dieser Art verbreiten lässt. Buddhismus ist entweder sehr wenig oder sehr viel! Es handelt sich ja im Grunde nur um eine einfache grosse Erkenntnis, die eigentlich von allen Äusserlichkeiten des Lebensganges, den der Buddho zurückgelegt hat, von aller Terminologie, von allem Drum und Dran ganz unabhängig ist. Man begreift die Wahrheit oder begreift sie nicht, und

manch' einer wird sagen, dass es nur sehr wenige gibt, die sie begriffen haben, und dass diese wenigen ganz gewiss nicht unter den Kindern und jugendlichen Personen zu finden sind. Indessen hat es dem Verfasser dieses Katechismus auch gewiss fern gelegen, seine Schüler bis an den letzten Kern der ganzen Lehre heranzuführen. Er will nur den Boden vorbereiten, auf dem später einmal die Saat ausgestreut werden kann. So gibt er in Frage und Antwort das äussere Bekenntnis (wie uns scheint, in etwas zu weitgehender Benutzung des Pāli, anstelle dessen die natürlich beigegebene Übersetzung völlig genügt hätte), sodann eine kurze Lebensgeschichte des Buddho, eine Auseinandersetzung über den Dhammo und eine solche über den Sangho. Der Katechismus will nichts weiter, als schon dem jugendlichen Gemüt die Namen vertraut, die Ausdrucksweise geläufig, und, worin die Hauptsache besteht, die praktisch sittlichen Grundsätze verständlich machen! Lassen wir Einzelheiten, über die man immer streiten kann, ausser Betracht, so wird man die Aufgabe, die sich der Katechismus gestellt hat, ebenfalls als gut gelöst bezeichnen und auch diesem Schriftchen ein fruchtbares, segensreiches Wirken wünschen können! —

Dr. F. Kuh.

Transhimalaja. Entdeckungen und Abenteuer in Tibet. Von Sven Hedin. Mit 169 Abbildungen nach photographischen Aufnahmen, Aquarellen und Zeichnungen des Verfassers und mit vier Karten. III. Band. Leipzig 1912. Verlag von F. A. Brockhaus. Preis Mk. 10.—

Über die ersten Bände des schönen Werkes ist an dieser Stelle ausführlich berichtet worden. Wir könnten uns daher in der Hauptsache darauf beschränken zu erklären, dass auch dieser neueste Band alle Vorzüge der Sven Hedin'schen Darstellung in sich vereinigt. Wir lernen den grossen Forscher ebenso als gewissenhaften Geographen und Ethnologen, wie als gewandten und unterhaltenden Erzähler kennen. Wiederum folgen wir dem mutigen Reisenden, der „mit unwahrscheinlichem Erfolge" so Grosses begonnen hat, voll Staunen und Spannung, wir bewundern in ihm die geistige Elastizität nicht weniger als den stahlharten Willen, der die Menschheit von Neuem darüber belehren kann, dass eben in Wahrheit überall ein Weg ist, wo ein Wille lebt! Aber der vorliegende Band bietet doch ein ganz besonderes Interesse. Die Eigentümlichkeiten Tibets, des Lama-

Landes, treten grade in dieser jüngsten Veröffentlichung mit grösster Schärfe zu Tage. Das Klosterleben des geheimnisvollen Gebietes wird uns mit einer Anschaulichkeit vorgeführt, wie sie bisher kaum in irgend einem wissenschaftlichen oder gemeinverständlichen Werk zu finden war, dieses tibetanische Klosterleben, das so eigenartige bizarre, oft abstossende und widerliche Formen zeigt, und das bei alledem seine Herkunft vom Erleuchteten, vom Buddho nicht verleugnen kann! So fällt durch den Türspalt in das dunkle Zimmer ein vereinzelter Lichtstrahl, aber gerade weil rings herum alles in tiefer Finsternis liegt, zeigt uns der Lichtstrahl noch deutlicher seine wunderbare, einzigartige Kraft und Schönheit. Mehr noch als in den früheren Bänden spricht in diesem Teil Sven Hedin von den Klöstern der Lamas von den christlichen Missionären, von den merkwürdigen religiösen Spannungen, welche dieses wilde und in manchen Punkten doch so merkwürdig vorgeschrittene Gebiet aufzuweisen hat. Wir lernen das Kloster der „Heiligen Sau" kennen, wo wir auf den seltsamsten phantastischen Aberglauben stossen, wir folgen dem sachkundigen Führer noch in zahlreiche andere Ortschaften von grösserer oder geringerer Heiligkeit, und überall wird sich der Buddhist, der naturgemäss mit heissem Interesse diese Schilderungen aufnimmt, von der Wahrheit überzeugen können, dass die Welt Leiden ist, Leiden schon darum, weil in ihr Wahrheit und Irrtum fortwährend in scharfem Kampfe liegen, und weil zumeist — der Irrtum die Oberhand behält! —

Ganz besonders aber wird unsere Aufmerksamkeit durch drei Kapitel dieses Bandes gefesselt werden. Der Verfasser gibt uns die Geschichte des ersten Jesuiten in Tibet, er schreibt einen eigenen Aufsatz über Lamaismus und Katholizismus, und er berichtet von den eigenartigen Schicksalen des ungarischen Sprachenforschers Alexander Csoma, der als Lama im Kloster des Dorfes Kanam gelebt hat, und dessen Forschungen unvergänglichen Wert besitzen. Sven Hedin spricht von einem „wunderbar bezaubernden Menschenschicksal", und in Wahrheit haben wir in Csoma einen Mann vor uns, der als Gelehrter wie als Mensch gleiche Bewunderung verdient. Nun aber Lamaismus und Katholizismus! Der arme Sven Hedin hatte bei den Katholiken Europas starken Unwillen erregt, weil er es gewagt hat, jene beiden kirchlichen Richtungen miteinander zu vergleichen, als wenn nicht in gewisser Beziehung für den Katholizismus eine Zusammenstellung mit dem Wirken der Lamas noch immer recht

schmeichelhaft sein könnte! Die von katholischer Seite erfolgten Vorwürfe geben nun dem Forscher Anlass, sich in einem sehr lehrreichen Kapitel zu rechtfertigen, und man wird sich in diese Ausführungen mit wirklichem Genuss vertiefen.

So mag also auch der dritte Band des gewaltigen Werkes, gewaltig schon durch den Inhalt, den es aufweist, unsern Lesern angelegentlichst empfohlen sein. Und dem Inhalt entspricht die Ausstattung, die des Verlages in jeder Beziehung würdig ist. Aus dem Büchermarkt der Gegenwart ragt diese Erscheinung bergehoch hervor. Von den höchsten Höhen der Erde erzählt es und ist in Wirklichkeit ein „Höhen-Buch"! — Dr. Felix Kuh.

Alfons Paquet, „Li" oder im neuen Osten, bei Rütten & Lönig, Frkft. a. M. M 4.50, geh. M 3.50.

Dieses etwas mehr als 300 Textseiten starke Buch ragt in jeder Beziehung weit über den Durchschnitt unsrer Reisebeschreibungen hinaus. Das Werk zerfällt, den wirtschaftlichen und völkischen Einflüssen entsprechend, in drei Hauptabschnitte: in Sibirien, in Japan und seine Nebenländer, Korea und die Mandschurei und das eigentliche China, dessen nähere Beschreibung die eigentliche Aufgabe des Buches ist.

Auf der transsibirischen Bahn begegnen wir Gefangenenzügen, vor uns tauchen werdende Grossstädte auf, deren Namen noch vor wenigen Dezennien gänzlich unbekannt waren. Wir bekommen Einblick in das gewaltige Werden eines noch vor kurzem unendlich verrufenen Landes.

Japan. Alte Kultur und alte Gebräuche. Ein von dem Gedrücktsein des russischen Wesens sich vorteilhaft abhebendes geschmeidiges Volk. Und alles in Umwandlung begriffen und bereit, die westliche, europäische Kultur sich anzueignen und das Eigene, Althergebrachte zu modernisieren.

In Dalny und Charbin treten uns die Zeugen einer verfehlten grosszügigen politischen Spekulation entgegen. Port Arthur zeigt noch immer deutlich die Spuren des gewesenen Krieges.

Fast zu lange drückt diese Einleitung auf den Inhalt des Buches, nimmt sie doch nicht weniger als ein ganzes Dritteil des Buches für sich in Anspruch.

Nun wandern wir kreuz und quer durch das Reich der Mitte, das seine Jahrtausende alte Eigenkultur noch ungebrochen vor den westlichen Einflüssen zu wahren verstanden hat. Der Verfasser führt uns in die Kreise der Regierenden und des Volkes.

Interessant sind seine Angaben über Sitten und Gebräuche, das Gildenwesen, die Verwaltung, über Handel und Gewerbe.

Nicht weniger spannend und belehrend wirken die Angaben über die politischen Strömungen, den Gräberkult und das religiöse Gebahren dieses unserm westlichen Empfinden so unendlich fernstehenden Volkes. Ist es nicht ein Zeichen echt asiatischer Toleranz, dass in Fuschum ein und dasselbe Gebäude als christliche Kirche und buddhistischer Tempel benützt wird. Hier die eigenen Worte des Autors:

„ . . . Und richtig, es ist eine Kirche, und sie ist wie bei uns stolz am Stadtplatz gelegen. Zwar schmückt ihren Turm statt des Kreuzes der buddhistische Ringstab. Da man das Gotteshaus nicht allein den fünfzig japanischen Christen zuliebe bauen wollte, die es in Fuschun gibt, so wird die Kirche auch von den Buddhisten benuzt. Ein blaues Kakemono mit dem in feinen Goldstrahlen gezeichneten Buddha hängt in der Nische, vor denen die zinnernen Opfergeräte stehen. Für die Christen aber sind die Bänke im Schiff, und wenn sie an der Reihe sind so verdeckt ein Vorhang den indischen Gott, und an der Stelle der ihm geweihten Geräte steht das Kreuz."

Der Verfasser hat es vorzüglich verstanden, durch sachliche eingehende Schilderung alles Wesenhaften das Interesse des Lesers dauernd wachzuhalten. Seine Zeichnung der chinesischen und japanischen Psyche ist musterhaft, und meisterlich hat er verstanden das innerste Wesen der gelben Völker unserm Empfinden nahezurücken. Doch am meisten bestaune ich sein wirtschaftliches Verständnis, das dem europäischen Kaufmann und Unternehmer ungeahnte neue Wege weist. Auch dessen, was europäischer Geist dort bereits geschaffen hat (Tsingtau), wird gebührend Erwähnung getan. Fast tritt der Hauptzweck des Buches, uns für asiatisches Wesen zu interessieren, vor den wirtschaftlichen Fragen zu sehr in den Hintergrund. Im Ganzen ist das Buch ein Werk, das man jedem gerne in die Hand gibt.

J. F. B.

Der letzte Tod des Gautama-Buddha. Von Fritz Mauthner. München 1913. Verlag von Georg Müller. 171 Druckseiten.

Ein höchst überflüssiges Buch, und mehr als das, ein abstossendes, irreführendes, gefährliches Buch! Zunächst muss eins bemerkt werden: Von irgend welcher Treue, irgend welcher

Benutzung der vorhandenen Quellen, von einer Darstellung der letzten Tage des Buddho ist keine Rede; es handelt sich um ein freies Phantasieprodukt, um eine „Dichtung“ des Herrn Mauthner, die nichts mit der Wahrheit — diese umzudeuten, wäre schliesslich einem wirklichen Dichter erlaubt, — aber auch nichts mit der Wahrscheinlichkeit zu tun hat. Im Gegenteil! Mauthner verdreht die Persönlichkeit und die Lehre des Buddho in einer gradezu unglaublichen Weise. Er möchte uns einreden, dass der Erleuchtete am Ende seines Lebens erst zur wahren Einsicht gekommen sei. In den letzten Stunden wäre ihm die Erkenntnis aufgegangen, dass das Leben doch recht schöne Eigenschaften besässe, er habe sich sozusagen einer Art pantheistischer Weltanschauung (pantheistischer Buddhismus!) in die Arme geworfen, und Mauthner erdichtet eine unsäglich alberne Predigt, albern wenigstens im Munde des Buddho, welche dieser in seiner Todesstunde an die Immen und Falter gehalten haben soll. Vielleicht hätte Franz von Assissi ähnlich sprechen können. Wenn aber der Buddho „schluchzend“ eine rührselige „Schmetterlingspredigt“ hält, in der, soweit man sie verstehen kann, das bewusste Denken und Wollen der Menschheit verurteilt und die Glückseligkeit des Unbewussten in sentimentalen Tönen verherrlicht wird, so übersteigt doch eine solche „Umwertung des Wertes“ jede poetische Lizenz! Dass Mauthner dem Kirchenwesen und dem starren Dogmatismus einige ganz witzige Hiebe erteilt, mag noch hingehen, obwohl seine Polemik mit dem buddhistischen Gemeindewesen nichts zutun hat. Aber die Lehre selbst und die Gestalt ihres Schöpfers ist vielleicht noch niemals mit so unwahrscheinlichen, unmöglichen Strichen gezeichnet worden.

Ein Buddho erscheint, dessen sich „eine unbekannte Unrast, eine fast unweise Unruhe bemächtigt hat,“ ein „ungeduldiger Buddha“. Er sagt selbst zu Anando: Ich möchte noch einmal den Frühling sehen, auch ein Buddha hat törichte Wünsche.“ Die Jünger wundern sich darüber, dass der Meister vor seinem Tode plötzlich ganz andere Worte, andere Urteile, andere Werte wie früher gebraucht. Ein Dialog zwischen Buddha und Ananda wird in dieser Weise wiedergegeben, dass der Meister dem Jünger sein ewiges Bleiben anbietet. Er sagt mit einem Male „Schön ist die Welt“, und scheint alle Anstalten zu machen, um sich ein ewiges Leben zu sichern. „Es ist Euch doch lieb, liebe Brüder, wenn ich bis an das Ende dieses Weltenalters bleibe?“ —

Zum Schluss wird gefabelt „Das Nichtsein hat er gepriesen, jetzt war er das Nichtsein und wusste es nur nicht mehr. All-Einheit hatte er gelehrt, jetzt war die Einheit mit allem und wusste es nicht, und war die Einheit ganz, weil er es garnicht wusste.“ Fast aber sträubt sich die Feder, niederzuschreiben die letzten Worte, die sich Mauthner erdreistet, dem sterbenden oder eigentlich dem schon gestorbenen Buddha in den Mund zu legen. Diese letzte Rede hätte hiernach begonnen mit den Worten: „Gerungen hat der dumme Buddha, war ja nur ein Mensch, ist jetzt bald einer von den lieben, klugen, kleinen Faltern, meinen Meisterlein.“ Und geschlossen habe dieser Exkurs aus dem Geisterreich: „Und als er das Nichtsein hatte, der dumme Buddha, da wollte er leben.

Dem europäischen Publikum sind die Erzählungen über die letzten Tage Gotamo Buddhos in verschiedenen, trefflichen Ausgaben, vor allem in der meisterhaften Darstellung Karl Eugen Neumanns zugänglich gemacht worden. Es ist daher vielleicht weniger zu fürchten, dass das Geschwätz Mauthners irgend welchen Schaden anrichten wird. Man weiss im übrigen dieses Schrifstellers ebenso vielseitige wie anfechtbare Tätigkeit in wirklich wissenschaftlichen Kreisen ausreichend zu würdigen. Fritz Mauthner hat über die Sprache geschrieben, hat der Philosophie ein Wörterbuch geschenkt, hat sich an Kant, Spinoza, Aristoteles herangewagt immer mit der Arroganz des Feuilletonisten, der es für sein gutes Recht hält, de omnibus rebus et de quibusdam aliis ein Sprüchlein herzusagen, dass er aber auch gewagt hat, den Buddho und seine Lehre „dichterisch“ zu verunstalten, dafür wird ihm dereinst der Höllenrichter, dessen Reich er selbst in schaurig schöner Weise schildert, eine besondere Strafe zudiktieren! — Ernst Lorenz.



Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.